

THOMA DE AQUINO

SUMMA THEOLOGIAE

THOMA DE AQUINO

Summa theologiae

DESPRE DUMNEZEU

DE DEO

OPERA I

DE DEO

THOMA DE AQUINO Summa theologiae

OPERA I

DESPRE DUMNEZEU

Editura Științifică

București, 2000 Coperta: DORIN BOTEZ

Studiu introductiv de GHEORGHE VLĂDUȚESCU

Traducere din limba latină de: GHEORGHE STERPU (Partea întâi și partea a treia)

PAUL GĂLEȘANU (Partea a doua) Redactor: IDEL SEGALL Editor: Dr. Constantin Zlibuț-

Jacotă © Editura Științifică, București, 2000 ISBN: 973-44-0286-2

CUPRINS

PRELIMINARII LA THOMA.....	8
NOTIȚĂ INTRODUCȚIVĂ	30
CUVÂNTUL TRADUCĂTORILOR	32
PROLOG	34
PARTEA ÎNTÂI	35
QUAESTIO I	35
DESPRE DOCTRINA SFÂNTĂ, ÎN CE CONSTĂ ȘI PÂNĂ UNDE SE EXTINDE EA.....	35
DACĂ ESTE NECESAR CA PE LÂNGĂ DISCIPLINELE FILOSOFICE SĂ MAI AVEM O ALTĂ DOCTRINĂ.....	36
DOCTRINA SFÂNTĂ ESTE OARE O ȘTIINȚĂ?	38
DACĂ SFÂNTA DOCTRINA ESTE O ȘTIINȚĂ UNICĂ.....	39
DACĂ DOCTRINA SFÂNTA ESTE O ȘTIINȚĂ PRACTICĂ.....	41
DACĂ DOCTRINA SFÂNTĂ ESTE MAI DEMNĂ DECÂT ALTE ȘTIINȚE	42
DACĂ ACEASTĂ DOCTRINĂ ESTE ÎNȚELEPCIUNEA	44
OARE DUMNEZEU ESTE SUBIECTUL ACESTEI ȘTIINȚE?	46
OARE ACEASTĂ DOCTRINĂ ESTE ARGUMENTATIVA?.....	48
DACĂ SFÂNTA SCRIPTURĂ TREBUIE SĂ FOLOSEASCĂ METAFORE	50
DACĂ SFÂNTA SCRIPTURĂ LA O LITERĂ UNICĂ ARE MAI MULTE SENSURI	52
QUAESTIO II	55
DESPRE DUMNEZEU. OARE EXISTĂ EL?	55
DACĂ DUMNEZEU EXISTA, ESTE CUNOSCUȚ PRIN SINE	56
OARE EXISTENȚA LUI DUMNEZEU ESTE DEMONSTRABILĂ?	58
OARE DUMNEZEU EXISTĂ?	60
QUAESTIO III	63
DESPRE SIMPLICITATEA LUI DUMNEZEU.....	63
OARE DUMNEZEU ESTE CORPORAL, ADICĂ ARE O COMPOZIȚIE DIN PĂRȚI CANTITATIVE?.....	64
OARE SĂ FIE DUMNEZEU O COMPOZIȚIE DIN MATERIE ȘI FORMĂ?	67
OARE DUMNEZEU ESTE IDENTIC CU ESENȚA SAU NATURA SA?	69
OARE ÎN DUMNEZEU ESTE IDENTICĂ ESENȚA ȘI FIINȚA?	71
OARE DUMNEZEU APARTINE UNUI GEN OARECARE?.....	73
OARE ÎN DUMNEZEU EXISTĂ UNELE ACCIDENTE?	75
OARE DUMNEZEU ESTE ABSOLUT SIMPLU?	77
OARE DUMNEZEU INTRĂ ÎN COMPUNEREA ALTOR FIINȚE?.....	79

QUAESTIO IV	81
DESPRE PERFECȚIUNEA LUI DUMNEZEU	81
OARE DUMNEZEU ESTE PERFECT?.....	82
SE AFLĂ OARE LA DUMNEZEU PERFECȚIUNILE TUTUROR LUCRURILOR?	84
OARE ALTĂ CREATURĂ POATE FI ASEMĂNĂTOARE LUI DUMNEZEU?	87
QUAESTIO V	90
DESPRE BINE ÎN GENERAL.....	90
OARE BINELE DIFERĂ DE FIINȚA ÎN REALITATE?.....	91
OARE BINELE, RAȚIONAL VORBIND, ESTE ANTERIOR FIINȚEI? ..	93
OARE ORICE FIINȚĂ ESTE BUNĂ?.....	96
OARE BINELE ESTE CAUZA FINALĂ?	98
OARE NOȚIUNEA DE BINE CONSTA ÎN MOD, SPECIE ȘI ORDINE?	100
ESTE OARE CORECT CA BINELE SĂ FIE DIVIZAT ÎN: ONEST, UTIL ȘI PLĂCUT?	103
QUAESTIO VI	105
DESPRE BUNĂTATEA LUI DUMNEZEU	105
DACĂ A FI BUN SE POTRIVEȘTE LUI DUMNEZEU	106
SĂ FIE OARE DUMNEZEU BINELE SUPREM?.....	108
OARE A FI BUN ESTE PROPRIU LUI DUMNEZEU PRIN ESENȚĂ? ..	110
OARE TOATE LUCRURILE SUNT BUNE DIN BUNĂTATEA LUI DUMNEZEU?	112
QUAESTIO VII	114
DESPRE INFINITATEA LUI DUMNEZEU	114
OARE ESTE DUMNEZEU INFINIT?.....	115
OARE ALTCINEVA DECÂT DUMNEZEU POATE SĂ FIE INFINIT PRIN ESENȚĂ?	117
OARE UN LUCRU PUS ÎN ACT POATE FI INFINIT ÎN MAGNITUDINE?	119
DACĂ POATE SĂ FIE INFINIT ÎN LUCRURI DUPĂ MULTITUDINE	122
QUAESTIO VIII	125
DESPRE EXISTENȚA LUI DUMNEZEU ÎN LUCRURI	125
OARE SĂ FIE DUMNEZEU ÎN TOATE LUCRURILE?.....	126
OARE ESTE DUMNEZEU PRETUTINDENI?	128
OARE DUMNEZEU ESTE PRETUTINDENI PRIN ESENȚĂ, PREZENȚA ȘI PUTERE?	130
ESTE OARE PROPRIU LUI DUMNEZEU DE-A FI PRETUTINDENI?	133
QUAESTIO IX	135
DESPRE IMUTABILITATEA DIVINĂ	135
OARE DUMNEZEU ESTE ABSOLUT IMUTABIL?.....	136
OARE A FI IMUTABIL ESTE PROPRIU LUI DUMNEZEU?	138

QUAESTIO X	141
DESPRE ETERNITATEA LUI DUMNEZEU	141
DACĂ ESTE POTRIVIT CA ETERNITATEA SĂ FIE DEFINITĂ: POSEDAREA PERFECTĂ ȘI SIMULTANĂ A UNEI VIETI FĂRĂ SFÂRȘIT	142
OARE SĂ FIE DUMNEZEU ETERN?.....	145
OARE A FI ETERN ESTE PROPRIU LUI DUMNEZEU?.....	147
OARE ETERNITATEA DIFERĂ DE TIMP?	149
DESPRE DIFERENȚA DINTRE EV ȘI TIMP	152
SĂ FIE OARE UN SINGUR EV?	155
QUAESTIO XI	158
DESPRE UNITATEA LUI DUMNEZEU	158
OARE UNICITATEA ADAUGĂ CEVA ÎN PLUS FIINȚEI DIVINE?	159
DACĂ UNUL ȘI MULTE SUNT ÎN OPOZIȚIE	161
OARE DUMNEZEU ESTE MAXIMUL UNU?	165
PARTEA A DOUA	167
QUAESTIO XII	167
ÎN CE MOD ÎL CUNOAȘTEM PE DUMNEZEU, NOI, CREATURILE SALE?.....	167
OARE O INTELIGENȚĂ CREATĂ POATE INTUI ESENȚA DUMNEZEIRII?	168
OARE ESENȚA DUMNEZEIRII ESTE INTUITA DE INTELIGENȚA CREATĂ PRIN VREO IMAGINE OARECARE INTERIOARĂ?	171
ESENȚA DUMNEZEIRII POATE FI INTUITA DE OCHII CORPULUI OMENESC?	174
O INTELIGENȚĂ CREATĂ POATE INTUI ESENȚA DUMNEZEIRII NUMAI PRIN INTERMEDIUL FORȚELOR SALE NATURALE?	176
INTELIGENȚA CREATĂ PENTRU A VEDEA ESENȚA DUMNEZEIRII TREBUIE SĂ FIE DOTATĂ CU O LUMINĂ CREATĂ?	180
DIN RÂNDUL CELOR CARE VĂD ESENȚA DUMNEZEIRII EXISTA VREUNUL CARE ÎL VEDE ÎNTR-UN CHIP MAI DESĂVÂRȘIT DECÂT CEILALȚI?.....	182
CEI CARE INTUIESC ȘI CONSTATĂ PRIN VIZIUNE ESENȚA DUMNEZEIRII O ȘI CUPRIND CU MINTEA?	185
CEI CARE VĂD ESENȚA DUMNEZEIRII VĂD ÎN EA TOATĂ REALITATEA?	188
LUCRURILE VĂZUTE ÎN DUMNEZEU DE CEI CARE CONTEMPLĂ ESENȚA DUMNEZEIRII SUNT VĂZUTE PRIN INTERMEDIUL IMAGINILOR?	191
CEI CARE ÎL VĂD PE DUMNEZEU PRIN ESENȚA LUI VĂD SIMULTAN TOT CE VĂD ÎN EL ÎNSUȘI?	194
O FIINȚA UMANĂ ÎL POATE VEDEA PE DUMNEZEU PRIN ESENȚA LUI ÎN DECURSUL ACESTEI VIETI?	196

PUTEM NOI OARE ÎN DECURSUL ACESTEI VIEȚI SĂ-L CUNOAȘTEM PE DUMNEZEU PRIN INTERMEDIUL RAȚIUNII NATURALE?.....	199
OARE PRIN MIJLOCIREA HARULUI SE POATE AVEA O MAI ELEVATĂ CUNOAȘTERE A LUI DUMNEZEU DECÂT PRIN MIJLOCIREA RAȚIUNII FIREȘTI?	201
QUAESTIO XIII	204
DESPRE DENUMIRILE ȘI ATRIBUTELE DUMNEZEIRII	204
OARE NOȚIUNEA DE DUMNEZEU A FOST CREATĂ DE NOI OAMENII?.....	205
DACĂ ANUMIȚI TERMENI APLICAȚI LUI DUMNEZEU ÎI DESEMNEAZĂ SUBSTANȚA SA.....	208
OARE ANUMITE DENUMIRI AR PUTEA FI ACORDATE LUI DUMNEZEU ÎN SENSUL PROPRIU?	212
OARE DENUMIRILE DATE LUI DUMNEZEU SUNT SINONIME? ...	215
OARE DENUMIRILE DATE ÎNDEOBȘTE LUI DUMNEZEU ȘI CREATURILOR SALE OMENEȘTI SUNT ATRIBUITE ÎNTR-UN CHIP UNIVOC?	217
OARE DENUMIRILE AU FOST MAI DEGRABĂ ATRIBUITE CREATURILOR UMANE DECÂT LUI DUMNEZEU?	221
OARE DENUMIRILE CARE IMPLICĂ O RELAȚIE CU CREATURILE UMANE SUNT ACORDATE LUI DUMNEZEU ÎN FUNCȚIE DE TEMPORALITATE?	224
TERMENUL „DUMNEZEU” E O DENUMIRE A NATURII? ÎN MOD EVIDENT, NU?.....	231
NUMELE LUI DUMNEZEU POATE FI COMUNICAT?	233
OARE NUMELE DE DUMNEZEU ÎN MOD UNIVOC A FOST ACORDAT DUMNEZEIRII PRIN PARTICIPAREA LUI CONFORM FIRII SALE ȘI OPINIILOR CREATURILOR SALE?.....	236
OARE NUMELE „CEL CARE ESTE” REPREZINTĂ PRIN EXCELENȚĂ NUMELE PROPRIU AL LUI DUMNEZEU?	239
OARE REFERITOR LA DUMNEZEU SE POT FORMA PROPOZIȚII AFIRMATIVE?	242
QUAESTIO XIV	245
ȘTIINȚA DESPRE DUMNEZEU	245
EXISTĂ OARE O ȘTIINȚĂ REFERITOARE LA DUMNEZEIRE?	247
OARE DUMNEZEU UZEAZĂ DE PROPRIA SA INTELIGENȚĂ PENTRU A SE CUNOAȘTE?.....	250
OARE ARE DUMNEZEU FAȚĂ DE SINE ÎNSUȘI COMPREHENSIV?	254
OARE ACTUL INTELIGENȚEI ÎN DUMNEZEIRE ESTE IDENTIC CU ÎNSĂȘI SUBSTANȚA SA?	256
DUMNEZEU MAI CUNOAȘTE ȘI ALTCEVA ÎN AFARĂ DE SINE? ..	258

OARE DUMNEZEU POSEDA O CUNOAȘTERE PROPRIE ȘI DISTINCTA ÎN PRIVINȚA CELORLALTE FIINȚE?	261
ESTE DISCURSIVĂ ȘTIINȚA LUI DUMNEZEU?	266
OARE ȘTIINȚA LUI DUMNEZEU CONSTITUIE CAUZALITATEA REALITĂȚII?	268
ARE OARE DUMNEZEU CUNOȘTINȚE REFERITOARE LA NON- EXISTENȚĂ?	271
CUNOAȘTE OARE DUMNEZEU RĂUL ȘI CALAMITĂȚILE SALE?..	273
CUNOAȘTE OARE DUMNEZEU FIINȚELE UMANE ȘI FAPTELE SINGULARE?	275
POATE OARE CUNOAȘTE DUMNEZEU NUMĂRUL INFINIT AL OBIECTELOR?	278
OARE ȘTIINȚA LUI DUMNEZEU SE EXTINDE PÂNĂ LA VIITOARELE LUCRURI CONTINGENTE?	281
OARE DUMNEZEU CUNOAȘTE TOT CEEA CE SE POATE ENUNȚA?	286
OARE ȘTIINȚA LUI DUMNEZEU ESTE SUPUSĂ MUTAȚIILOR?....	288
OARE DUMNEZEU POSEDĂ O ȘTIINȚĂ SPECULATIVĂ REFERITOARE LA LUCRURI?	291
QUAESTIO XV	294
DESPRE IDEI	294
EXISTA IDEILE?	295
EXISTĂ OARE MAI MULTE IDEI?	297
EXISTA OARE IDEI PENTRU TOATE LUCRURILE PE CARE LE CUNOAȘTE DUMNEZEU?	301
QUAESTIO XVI	304
DESPRE ADEVĂR	304
OARE ADEVĂRUL ESTE NUMAI ÎN INTELIGENȚĂ?	305
OARE ADEVĂRUL EXISTĂ ÎN INTELIGENȚĂ PE BAZA CĂREIA INTELIGENȚA COMBINĂ ȘI DIVIZEAZĂ CONCEPTELE?	308
RAPORTUL ÎNTRE ADEVĂR ȘI EXISTENȚĂ	310
BINELE ÎN RAPORT CU ADEVĂRUL POSEDĂ O PRIORITATE RAȚIONALĂ?	312
OARE DUMNEZEU ESTE IDENTIC CU ADEVĂRUL?	314
OARE NU EXISTĂ DECÂT UN SINGUR ADEVĂR PE BAZA CĂRUIA TOATE LUCRURILE SUNT ADEVĂRATE?	316
ADEVĂRUL CREAT ESTE ETERN?	318
ESTE OARE ADEVĂRUL IMUABIL?	320
QUAESTIO XVII	323
DESPRE FALSITATE	323
ÎN LUCRURI EXISTA OARE FALSITATE?	324
EXISTĂ OARE FALSITATE ÎN SIMȚURI?	327
EXISTA OARE FALSITATE ÎN INTELIGENȚA?	329
OARE ADEVĂRUL ȘI FALSUL SUNT CONTRADICTORII?	332

PARTEA A TREIA	335
QUAESTIO XVIII	335
DESPRE VIAȚA LUI DUMNEZEU	335
OARE TOATE LUCRURILE DIN NATURĂ AU VIAȚA?.....	336
OARE VIAȚA ESTE O OPERAȚIE?	338
OARE VIAȚA SE POTRIVEȘTE LUI DUMNEZEU?.....	340
OARE TOATE SUNT VIAȚĂ ÎN DUMNEZEU?.....	343
QUAESTIO XIX	346
DESPRE VOINȚA LUI DUMNEZEU	346
DACĂ ÎN DUMNEZEU AR EXISTA VOINȚĂ	347
DUMNEZEU DOREȘTE OARE ALTCEVA DECÂT PE SINE?.....	349
OARE TOT CE VREA DUMNEZEU VREA DIN NECESITATE?	351
DACĂ VOINȚA LUI DUMNEZEU AR FI CAUZA LUCRURILOR.....	354
SE POATE OARE ATRIBUI O CAUZĂ VOINȚEI DIVINE?.....	356
OARE VOINȚA LUI DUMNEZEU SE REALIZEAZĂ TOTDEAUNA? ..	358
OARE VOINȚA LUI DUMNEZEU E SCHIMBĂTOARE?	361
OARE VOINȚA LUI DUMNEZEU SE IMPUNE CU NECESITATE LUCRURILOR?.....	364
OARE DUMNEZEU VREA RĂUL?	366
OARE DUMNEZEU ARE LIBER ARBITRU?	369
OARE SE POATE DISTINGE ÎN DUMNEZEU O VOINȚĂ PRIN SEMNE?	370
ESTE OARE POTRIVIT SĂ ATRIBUIM VOINȚEI DIVINE CINCI SEMNE?	372
QUAESTIO XX	375
DESPRE IUBIREA LUI DUMNEZEU	375
DACĂ EXISTĂ DRAGOSTE ÎN DUMNEZEU	376
OARE DUMNEZEU IUBEȘTE TOATE CELE CE EXISTĂ?	379
OARE DUMNEZEU IUBEȘTE ÎN MOD EGAL TOATE FIINȚELE? ..	381
OARE DUMNEZEU IUBEȘTE ÎNTOTDEAUNA MAI MULT PE CELE MAI BUNE?.....	383
QUAESTIO XXI	386
DESPRE DREPTATEA ȘI MIZERICORDIA LUI DUMNEZEU.....	386
EXISTĂ OARE DREPTATE LA DUMNEZEU?	387
OARE JUSTIȚIA LUI DUMNEZEU ESTE EA ADEVĂRATĂ?.....	390
OARE MIZERICORDIA SE POTRIVEȘTE LUI DUMNEZEU?.....	391
DACĂ ÎN TOATE OPERELE LUI DUMNEZEU ESTE MIZERICORDIE ȘI JUSTIȚIE	393
QUAESTIO XXII	396
DESPRE PROVIDENȚA DIVINĂ	396
OARE PROVIDENȚA SE POTRIVEȘTE LUI DUMNEZEU?	397
OARE TOATE LUCRURILE SUNT SUPUSE PROVIDENȚEI DIVINE?	399
OARE DUMNEZEU PREVEDE IMEDIAT TOATE LUCRURILE?	403

OARE PROVIDENȚA SE IMPUNE CU NECESITATE CELOR PREVĂZUTE?	405
QUAESTIO XXIII	407
DESPRE PREDESTINARE	407
DACĂ OAMENII SUNT PREDESTINAȚI DE DUMNEZEU	408
OARE PREDESTINAȚIA PRESUPUNE CEVA ÎN PREDESTINAT?... ..	410
OARE DUMNEZEU REFUZĂ GRAȚIA VREUNUI OM?	412
DACĂ CEI PREDESTINAȚI SUNT ALEȘI DE DUMNEZEU	414
DACĂ PRECUNOAȘTEREA MERITELOR AR FI CAUZA PREDESTINĂRII	416
DACĂ PREDESTINAȚIA ESTE SIGURĂ	420
OARE NUMĂRUL PREDESTINAȚILOR ESTE SIGUR?	422
OARE PREDESTINAREA POATE FI AJUTATĂ PRIN RUGILE SFINȚILOR?	425
QUAESTIO XXIV	427
DESPRE CARTEA VIEȚII	427
OARE CARTEA VIEȚII ESTE IDENTICĂ CU PREDESTINAȚIA?	428
CARTEA VIEȚII SE REFERĂ NUMAI LA VIAȚA DE GLORIE ACELOR PREDESTINAȚI?	430
OARE CINEVA POATE FI ȘTERS DIN CARTEA VIEȚII ?	432
QUAESTIO XXV	434
DESPRE PUTEREA DIVINĂ	434
DACĂ ÎN DUMNEZEU ESTE PUTERE	435
OARE PUTEREA LUI DUMNEZEU ESTE INFINITĂ?	437
OARE ESTE DUMNEZEU OMNIPOTENT?	439
DACĂ DUMNEZEU AR PUTEA FACE CA CELE FĂCUTE SĂ NU FI FOST	443
OARE DUMNEZEU AR PUTEA FACE CEEA CE EL NU FACE?	445
OARE DUMNEZEU AR PUTEA FACE LUCRURI MAI BINE DECÂT CELE CE FACE?	448
QUESTIO XXVI	450
DESPRE BEATITUDINEA DIVINĂ	450
BEATITUDINEA CONVINE OARE LUI DUMNEZEU?	451
OARE DUMNEZEU E CONSIDERAT FERICIT DATORITĂ INTELIGENȚEI?	452
OARE ESTE DUMNEZEU BEATITUDINEA ORICĂRUI FERICIT?... ..	454
DACĂ ÎN BEATITUDINEA LUI DUMNEZEU E INCLUSĂ BEATITUDINEA TUTUROR	456
PRESCURTĂRI	457
NOTĂ BIBLIOGRAFICĂ	458

PRELIMINARII LA THOMA

1. Asemenea cărților, și filosofii își au destinul lor, cel mai adesea, imprevizibil, câteodată, parcă, jocul cu noi al timpului — copil heraclitean.

În puținii ani de viață, Thoma va fi dobândit un prestigiu, așazicând, onorabil, recunoscându-i-se autoritatea doar ca autenticitate. La trei ani după moarte, deci în 1277, condamnarea a 219 teze teologice și filosofice, chiar în ziua în care se întâmplase trecerea lui la cele veșnice (7 martie), dintre care trei (31, 96 și 191: „Spiritele pure fiind nemateriale, Dumnezeu nu poate să creeze mai multe în aceeași specie”; „Dumnezeu nu poate crea mai multe individuale în aceeași specie independent de materie”; „Materia este principiul diviziunii și multiplicării formelor”) îl aveau în vedere, nu promiteau nimic bun. Dacă mai luăm în seamă opoziția franciscană cu Duns Scotus ca vârf de lance și (chiar dacă) ușoara împingere în memorie, dacă nu în uitare, thomismul de după Thoma sau fără Thoma nu părea rostuit unei istorii lungi. În anul 1323 însă, papa Ioan al XXII-lea îl canonizează, elogiindu-l (ca motivație a gestului) pentru a fi fost miraculos în tot ceea ce a scris (*quot scripsit articulos, tot miracula fecit*). Din acest moment, thomismul începe să facă istorie. Canonizat Thoma și anulată condamnarea din 1277, se fac astfel primele gesturi menite să confere doctrinei (poate) cea mai coerentă și mai rezistentă din întreg Evul Mediu, șanse în plus. Nu însă exterior, circumstanțiat ci, mai curând, ele aveau să deschidă calea unei neîntrerupte sporiri de sine a thomismului. Căci „posteritatea critică” pentru doctrina Aquinatului este totuna cu o reevaluare în durată lungă cu adăugiri de sensuri noi și nu o dată mai tari, astfel încât, pe măsura depărtării în timp de secolul al XIII-lea, Thoma devenea tot mai mult o legendă și învățătura sa o realitate cu putere de expansiune și de organizare — îmbogățire interioară de puține altele egalată sau numai concurată.

Secolele următoare, cel puțin până în zorii epocii moderne, teologic și metafizic se organizează în funcție de thomism, prin acceptare ca și, deopotrivă, prin respingere.

Scotiștii, „averroïștii” latini (aristotelicienii heterodocși), occamiștii, dintre adversari, deși ei înșiși cu proiecte bine individualizate, urmând unor programe nedeterminate ocazional, vor fi adăugat o bună parte la ceea ce originar le va fi fost intenția și întrucât își vor fi fixat în Thoma un reper; distanțarea, de aceea, va fi ca față de el în acest termen. De cealaltă parte, a școlii, așadar, de la Gilles de Roma (Aegidius Romanus) la Heinrich Suso, Johannes Tauler, Denys le Chartreux (în sec. al XIV-lea) la Capreolus (*princeps thomistiarum*), Cajetan (Cajetanus) și Silvestru de Ferrara (Ferrariensis) în veacurile XV și XVI impresia care stăruie este aceea

de mișcare de tip holistic. Capreolus, bunăoară, în *Defensiones divi Thomae* făcea operă de apologet dar și „o expunere penetrantă a doctrinei Sf. Thoma” (Mandonnet, *Capreolus*, coli. 1694).

Cajetan, la rândul său, comenta *De ente et essentia* și *Summa theologiae* într-un mod exemplar, de îndată ce, peste veacuri, Leon al XIII-lea avea să-i recomande pentru învățământ exegezele. „Fidel interpret al doctrinei sf. Thoma”, el nu s-a sfiit să facă un gest de depărtare cu intenția corectării a ceea ce, în perspectivă istorică, poate fi pusă în echivalență cu aceea a depășirii prin adăugire (Mandonnet, *Cajetan*, coli. 1327). Încercând o apropiere a thomismului de averroism în problema intelectului activ, în mai mică măsură Cajetan întreprindea averroizarea doctrinei Aquinatului cât, mai curând, o punere a acesteia în condiția unui model în stare să sporească nu numai în logică proprie, ci și prin asimilarea unor motive alogene. Respingerea de către Bartolomeo Spina din Pisa (pe la începutul veacului al XVI-lea) a lecturii — interpretării lui Cajetan nu era menită să aducă servicii thomismului.

Dimpotrivă, conservatoare, poziția în cauză contravenea spiritului doctrinei prin punerea sa sub semnul lui *ne varietur*. Viitoarea polemică și, ruptura dintre paleo-thomiști și neo-thomiști de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul celui următor încep încă mai devreme și se] apropie de momentul de criză, veac de veac. Încredințat de perenitatea învățaturii, prin urmare de perfectă identitate de sine dar și de capacitatea devenirii ei, Francisco Vittoria o impunea, la Universitatea din Salamanca, între 1546 și 1552, pe cea dintâi, deci, întemeietoare. Mișcări asemănătoare se desfășoară și în Italia (cu Seraphino Gondini, cu Vincenzo Contenson), iar în Franța (cu Baptiste Gonet, adversar hotărât al calvinismului și jansenismului, cu Bossuet, cu Charles-Rene Billuart), fără succesul de la Salamanca însă. Dealtminteri, cam două veacuri și ceva, aici avea să fie centrul thomist de organizare și de iradiere. În afara acestuia, thomismul se va fi retras într-un „orizont de așteptare”, dacă nu va fi fost împins, mai cu seamă în secolul luminilor când criza este „aproape mortală” (de Raeymaecker, *Le courant...*, p. 663).

Apariția în 1864 a unei culegeri (*Syllabus*) pontificale cuprinzând „principalele erori ale timpului nostru care sunt notate în alocuțiunile consistoriale, în enciclice și în alte scrisori apostolice ale sf. nostru Părinte Papa Pius IX” marchează ieșirea din retragere a thomismului însuși și relansarea sa în istorie, de acum în istoria modernă. Dacă apare sub pontificatul lui Pius IX, inițiativa culegerii aparține cardinalului Gioacchino Pecci, viitorul papa Leon al XIII-lea, care, în 1879, în *De Philosophia Scolastica — Aeterni Patris* va hotări restaurarea thomismului. *Syllabus* anunța și pregătea, doar, marea restaurație dacă nu chiar instaurație, făcând oficiul critic (de

respingere) de tot necesar. Mai înainte încă, la puțin timp după întronizare, la Universitatea gregoriană, noul papă prevenea că „adevărata înțelepciune este aceea care ne-o dau sfinții părinți și doctorii scolastici, în fruntea cărora stă Thoma de Aquino” (*apud Goyau, Leon XIII, coli. 353*). Iar în enciclica *De erroribus modernis (Quod apostolici)*, din primul an de pontificat, Leon al XIII-lea, fixând „planul de învățământ doctrinar” își anunța programul, hotărâtor pentru inserția în modernitate a thomismului:

„Păstorii supremi al Bisericii au crezut întotdeauna că misiunea lor îi obligă să contribuie cu toate forțele la progresul veritabilei științe și îndeosebi la acela al filosofiei de care depinde în cea mai mare parte înțeleaptă îndrumare a științelor. Faptul va fi fost înțeles încă de sfinții părinți și de „doctorii scolastici”, iar dintre ei, mai cu seamă, de acela care „strălucește ca o lumină fără de pereche, prințul și „învățătorul tuturor (*omnium princeps et magister*), sf. Thoma de Aquino”, „marele doctor”. De aceea, „pentru apărarea și onorarea credinței catolice, pentru binele societății, pentru progresul tuturor științelor” se impune reactualizarea „prețioasei doctrine a sf. Thoma” (*Epistola encyclica de Philosophia Scolastica — Aeterni Patris, în Lettres apostoliques...*, p.73).

Așteptată în cercurile catolice, fiind pregătită de documentele pontificale anterioare, ideea marii instaurații a nedumerit pe unii, a contrariat pe alții, dar împotriva-le, a prins. Conservatorii se vor fi temut că filosofia, prea încurajată, „critica va fi lăsată să uzurpe locul dogmaticii” (Baudrillard, *La vie...*, p. 956). „Progresiștii”, așazicându-le, în schimb, cam, ca Bartolomeo Spina, odinioară, erau neliniștiți mai degrabă de propriile spaime venite, paradoxal, dintr-o raportare dogmatică la thomism. Pentru ei, aparținând trecutului, thomismul era deja vetust, când actualitatea, mereu actualitatea nu este condiționată de timp, ci de valoare și de capacitatea deschiderii și a înnoirii de sine ca și de aceea de a determina înnoiri până și în pozițiile adverse.

De aceea, un filosof din epocă era îndreptățit să constate că papă nu va fi voit „să repete pur și simplu pe Thoma”; el „imprima un elan” (Leon Olle-Laprune, *Ce qu'on...*).

Ceea ce s-a și întâmplat, o mișcare de înnoire, prin refixare în thomism, neliniștind, spre mai adevărat, întreaga Europă catolică. În Franța, în Belgia, în Italia, în Spania încep să apară primele reviste neothomiste, primele societăți; Universitatea din Louvain, prin osteneala cardinalului Mercier, teolog și filosof reprezentativ în epocă, devine centrul de învățământ și de cercetare în doctrină thomistă, poate, cel mai însemnat, aici lucrând de Boetz, în ontologie, D. Nyss, în cosmologie, E. Crahay publică o *Politică* a Sf. Thoma, Isidor Maus o *Justiție penală*, cu aceeași întemeiere, S.

Deploige o *Teorie thomistă a proprietății*. La rândul său, maestrul tuturor, cardinalul, publica în 1892 o *Psihologie*, apoi un *Curs de filosofie*.

În Spania, Uraburu, Orti y Lara, Bartholomeo Beato, Miguel Mir, Miguel Amor, Antonio Hernandez y Fajarnes; în Italia, Michele de Măria, Arthur Conella, R.P. Schiafini, cardinalul Zigliara sunt printre cei dintâi care receptează mesajul pontifical. Rând pe rând se mai înfiripă mișcări thomiste în Elveția, unde canonicul Kaufmann întemeiază, la Lucerna, o Academie sf. Thoma; în Austria (cu dr. Lambert Filkula); în Germania (cu R.P. Tilman Pesch); în Ungaria (cu cardinalul Paszmany); în Anglia (cu R.P. Aarper) și chiar peste ocean, în S.U.A. (cu Nicolas Russo, Ch. Coppens, P. Carus).

La noi, ceva mai târziu, cam prin anii 30, a început să se remarce Ioan Miclea. Ceea ce a publicat era doar o promisiune; opera mare este încă în manuscris. Când va fi tipărită, cu siguranță că îl va impune, pentru el prea târziu nu însă și pentru istoria culturală, printre thomiștii de seamă ai epocii.

La Louvain, în 1894, își începe apariția „Revue neo-scholastique”, la Fribourg — Paris; „Revue thomiste” (1893), la Piacenza; „Divus Thomas” (1897), la Milano „Rivista di filosofia neoscolastică” (1907); în 1924, la Paris, un „Bulletin thomiste” și la Roma „Angelicum”; în 1939, la Washington „The Thomist” etc.

Trecând prin oarecare convulsii, determinate de rezistența conservatorilor, mișcarea pornită de Leon al XIII-lea capătă repede autoritate, mai cu seamă datorită adaptării pentru noi sinteze și, totodată, deschideri la particularitățile epocii ca și receptării exacte a marilor interogații teologice, metafizice, antropologice, morale, chiar și politice. Astfel, paradigma thomistă este pusă în comunicație cu modele ulterioare moderne, definitorii pentru noile raportări metafizice, antropologice, epistemologice: cartezianismul, kantianismul, fenomenologia, rezultând tot atâtea proiecții înnoitoare prin capacitatea lor de a da noi dimensiuni realismului thomist și o întemeiere realistă celor trei mari deschideri săvârșite în gândirea modernă de Descartes, Kant și Husserl.

2. Născut în 1224 sau 1225, învață la Universitatea din Neapole, în 1244 intră în Ordinul dominican și, la Paris, îl audiază pe Albert, deja prestigios.

În 1248 îl urmează la Colonia, de unde revine la Paris în 1252 pentru a primi titlul de magistru în teologie, ceea ce, în urma rezistenței tradiționaliștilor în frunte cu Guillaume de Saint-Amour față de teologi și filosofi, avea să se întâmple abia în 1257. Între timp, doar cam cu un an înainte obținuse dreptul de-a preda și în acest interval (1252-1258) scrie *Comentariile la Sentențe* (în IV lib. *Sententiarum*) și opusculele *De principiis naturae*, *De ente et essentia*,

De natura materiae et dimensionibus interminatis. Revine, începând cu anul 1258/1259 în Italia, unde predă până în 1268/1269 la curia pontificală și începe să lucreze la *Summa contra Gentiles* (1258-1264) și la *Summa theologiae* (1266-1273, neîncheiată), în același timp cu redactarea unor comentarii la Aristotel și întocmirea altor opusculă a unor Probleme (*De potentia*, *De malo*, de tratate: *Contra errores Graecorum*, *Compendium theologiae ad Reginaldum*, *De regimine* ș.a.). Probabil către sfârșitul anului 1268, revine la Paris unde, până în 1272, se angajează în conflict cu sigerienii și, întrucâtva, cu franciscanii, încă prea augustinieni. Începând cu noiembrie 1268 predă teologia la Neapole ca, în primăvara anului 1274, să pornească din nou în Franța, unde la Lyon urma să participe la conciliul general, în 7 martie, la mănăstirea cisterciană din Fossanuova, se petrece din viață.

3. „Adresându-se tuturor oamenilor este de convenit că adevărurile divine să fie expuse în *Sfânta Scriptură* cu ajutorul metaforelor și al imaginilor luate din lumea corporală” (*Summa theologiae*, II, Qu. I, art. 9). Totuși, mai multe sensuri presupun confuzia, oricâte ar fi criteriile de separare și evaluare și oricât de tari „când Sfânta Scriptură trebuie să ne dea adevărul dincolo de orice eroare”. Grigore de Nyssa și Augustin, cu autoritate, îndemneau însă la lectura simbolică, de îndată ce *Sfânta Scriptură*, în același discurs, presupune faptul (ca dezvăluire) și misterul (primul), iar, în exercitare hermeneutică, mintea noastră recurge la modalitățile: istorică, etiologică, analogică și alegorică (cel de-al doilea). Precedente și nu dintre cele de ignorat existau, astfel încât urma să se treacă, eventual, la perfectarea metodei, cu necesitate însă la legitimarea ei chiar teo-metafizică, de îndată ce orice hermeneutică la text se poate prelungi și dincolo de acesta, în câmpul celor semnificate. O interpretare în limitele semnelor noastre convenționale este, trebuie să fie, dacă aspiră la autenticitate, și una la ființă, de îndată ce limbajul poate fi chiar prima reconstrucție a lumii și aceasta pe seama faptului că lucrurile însele, mai întâi de toate, au un sens. Dacă Dumnezeu s-a revelat în *Sfânta Scriptură* trebuie să admitem că dezvăluirii în cuvinte i-a premers (ontologic) aceea în lucruri. Așa se și face că „toate științele se servesc de cuvinte pentru a exprima idei”, și, ceea ce e mai important, cu șansă de adevăr, întrucât se aplică lucrurilor lumii, lumii ca un limbaj. Operațiunea cunoașterii, prin urmare, elementar, este una de „lectură” a „cărții” lumii. Dar cum lucrurile însele au sens pentru că primesc sens, ele chiar ne îndeamnă să trecem dincolo de ele, prin transcendere pe verticală, ceea ce înseamnă că și în ceea ce le privește, interpretarea alegorică se impune. Cu „sens spiritual” (în limbajul filosofiei, metafizic), fiind ceea ce sunt, în și prin întemeiere,

lucrurile, realități așa-zicându-le alegorice (de la *alle-allo* și *agoreno* — a vorbi în alt loc), fapt care le instituie modele sau „sensul” pențiu cele ce urmează să le facem noi înșine. Dealtfel și noi în ordinea de existență a lumii, spre a fi în destinația noastră, ne-o transfigurăm neîncetat. Sensul spiritual face, așadar, ca noi, mai întâi, să ne raportăm alegoric la lume și s-o „citim” astfel, dacă din modul de-a fi al lumii și al nostru rezultă nevoia de ascuns, de tâlcul de dincolo de dezvăluiri (ca în *Republică*, 378 d-e platonice, unde *hyponoia*, în oarecare sinonimie cu *allegoria*, numea „un tâlc în aceste povestiri”). Acestuia, tot dinspre noi și pentru noi; pentru noi, întrucât lucrare asupra lucrurilor suntem și asupra-ne, îi urmează, în același câmp al spiritualului, îi urmează sensul moral rezultat și el dintr-un „simbolism”.

Semne sau modele pentru ceea ce trebuie să facem în actul de transfer ontologic în accepția alegorezei, lucrurile cât „sunt împlinite în Hristos” sunt paradigme pentru ceea ce „se cuvine să facem” în ordinea morală, *lato sensu*, în aceea a condiției proprii, antropologice adică. În sfârșit, raportarea spirituală, mai presupune și exercitarea de tip anagotic, venit din „simbolismul prin care figurează pentru ceea ce are loc în gloria eternă”. După alegoric și moral, desăvârșirea (ca proces) capătă legitimitate întrucâtva ontologică, de îndată ce, după interpretarea alegorică și morală, rânduite într-o logică a ascensiunii, de la a fi în minte putem trece la a gândi ca făcând în realitate, actul din urmă, de legitimare, în limitele puterilor minții, fiind acela al analogiei cu ființa - analogiei ființei (*analogia entis*).

Hermeneutica la lume ca un „limbaj”, ca un „text”, așadar, argumentează posibilitatea ca certitudine a operei omenești, ca teologie și ca metafizică, întrucât ambele, noncogniționist, au a dezvălui dinspre noi și pentru noi ascunsul, fără a atenta reducăționist la șinele lui. *Analogia entis*, ca temei în hermeneutica spirituală, esențializa toate procedeele apofatismului, acesta că șansă sigură, cel puțin, pentru orice metafizică. Altminteri, aceasta nici n-ar mai fi fost posibilă ca o catafază, adică o reconstrucție noncogniționistă a ființei sau, așa-zicând după Hegel, ca o justificare (punere) a Absolutului în fața conștiinței. Fără de această raportare (de acest fel de raportare) apofaticul-catafaticul n-ar mai fi operante, printr-o parafrază la Kant, primul fără al doilea fiind orb, iar cel din urmă în lipsa celui dintâi, gol.

Acestea fiind argumentele lumii, prin mijlocirea hermeneuticii spirituale, interpretarea literală (sau istorică, în sens tradițional, ca descriere) ar căpăta și ea legitimitate în același concept al polisemiei. Cum, altfel, de îndată ce Dumnezeu este autor, deopotrivă al lumii și al *Sfintei Scripturi*? (*Summa theologiae*)

Sunt perfect posibile, bunăoară, istorisirea vieții lui Moise cu

toate evenimentele ei în strictă determinație omenească și „tâlcuirea sa duhovnicească” sau contemplativă, deși „adevărul” lor este de grade diferite, prima fiind povestirea „simplă” a unei vieți. Cea de-a doua în schimb ne trece dincolo de cele ce „cad sub simțuri” și sunt înțelese în funcție de evidența nemijlocită; ea ne poartă către tâlcul din urmă care dă seamă pentru noi de Ființa „la care participă toate” și „este ceea ce este cu adevărat” (Sf. Grigore de Nyssa, *Viața lui Moise*, în *Scrieri*, I, pp. 26, 43).

Numai cât nu ținem seama de nivelele de lectură, de situări, poate și de intenționalitate, cineva ar putea zice: „Moise a înțeles ceea ce înțeleg eu”, iar altul: „Ba dimpotrivă ceea ce înțeleg eu”. De ce însă și unul și altul nu s-au gândit „și la una și la alta”, ambele putând fi adevărate?

Dezirabil este să se dezvăluie „o singură idee”, cea mai clară și mai adevărată, dar la aceasta poate că se ajunge sau, oricum, ea nu exclude, dintre cele pregătitoare, decât pe cele false care sunt astfel nu datorită diversității, ci nepotrivirii cu termenul intențional „zic cu mai multă cucernicie eu: de ce nu s-ar fi gândit (Moise) și la una și la alta, dacă amândouă sunt adevărate, și dacă cineva vede un al treilea lucru, iar un altul un al patrulea, și dacă cineva vede un alt lucru adevărat, de ce să nu se creadă că el (Moise) le-a văzut pe toate acelea, el prin care Dumnezeu Cel Unul a potrivit Sfintele Scripturi cu ideile multor cititori care aveau să vadă în ele lucruri adevărate și diverse?” (Augustin, *Confesiuni*, XII, 31).

Peste câteva veacuri, mai aproape de cel al lui Thoma, Abelard în *Sic et non*, de întemeiere în hermeneutică, alegea din Părinții Bisericii texte contradictorii privitoare la o sută de probleme. Ideea dominantă, de primă importanță în interpretarea textului, pare aceea a contradicțiilor aparente sau, mai exact, astfel deocamdată doar la primul nivel al lecturii. Nu era, nu este singurul caz cel evocat de Abelard și nu doar într-un câmp doctrinar cu mari distanțe și deosebiri: în timp, în spațiu, de cultură, de limbă, de mentalitate, ci și, foarte adesea, în cazul aceluiași scriitor (în sens generic). Sunt contradicții în platonism, textul aristotelic pare imposibil de adus la o logică anume, proiecția fiind alta în funcție de vârsta intelectuală ca și de referențial, sau doar părănd astfel.

Nici Plotin nu este același, ca punct de vedere, în toate *Enneadele*, nici Augustin, chiar în aceeași carte, în *Confesiuni*. Aparențe și prin raportare abstractă, doar la rigorile logicii pure ele pot fi însă socotite ca reale dinspre logica hermeneuticii, pentru că textul are varii determinații în funcție de varii contexte: istorice, culturale, de descriere, de instituire, de intenționalitate etc. Uneori aceiași termeni primesc alte și alte sensuri, în „doctrine” individualizate ca și în sistemul aceleiași. *Ideea* platonicească este de-o

polisemie deconcertantă și nu în dezavantajul ei, tot asemenea *ousia* (esența- substanța) aristotelică și, apoi, thomistă, ca și, aproape, terifiantul prin multitudinea sensurilor, *apriori* kantian. Revenind însă la Abelard, termenii au sensuri diferite, de unde aparenta repugnantă, cât altul este timpul și mai ales altă autoritatea, ceea ce înseamnă capacitatea de autentificare — autenticitate (*authenticus* — demnitate, autoritate; *auctoritas*, *auctor*, *authenticus*, venind de la *augere*, a mări, a spori) și deci de auctorialitate.

Sfânta Scriptură este una, sensul ei literal unu), dar interpretarea spirituală întreită; o confuzie în textul primar sau alogism în hermeneutică? Nici una, nici alta, zice Thoma, dacă interpretarea este *a noastră*; or, sensul literal este unul și astfel, după Augustin, este chiar *materia* demonstrației și temeiul (că logică) al cunoașterii noastre (*ibid.*). Același text (pentru că, aceeași lume și aceeași Ființă în sine), dacă raporturile sunt distincte, faptul ține de modul nostru de-a fi. Aristotel distingea între anterior și mai bine cunoscut față de noi și anterior și mai bine cunoscut în ordinea naturii, necesară și în hermeneutică, în măsura în care, în text, admitem două nivele, articulate sub aparențe. Dacă mai înainte față de noi este ceea ce, ontologic, urmează, și ceea ce este anterior în ordinea naturii stă ca temei, limbajul însuși se structurează pe măsură. Suntem, așadar, în diferențiere lingvistică, pentru că transcenderea, față de noi, are o arhitectonică în dublă (de principiu) structurare: aceea nemijlocită și aceea mijlocită în sine (teo-metafizică). Așa fiind, și de aici, nevoia de teologie și, în egală măsură, de metafizică.

4. Ca o ipoteză, filosofia greacă s-a organizat în jurul întrebării: cum este posibilă metafizica; întrebare, logic secundară, următoare aceleia existențiale: dacă este posibilă. Numai că atâta vreme cât metafizica era abia în construcție, reflexia asupra-i nu avea să poarte asupra existenței ci (sau cât) asupra modalității. Toate experiențele grecești convergente în construcția formală a metafizicii, menită să-i dea legitimitate, vor fi fost însă tot atâtea încercări de proiectare și, apoi, verificare a ipotezelor de existență. Construcțiile, așadar, sunt puneri în situații cât mai distincte, adesea chiar de tip antimetafizic (antifilosofic), ca de pildă deconstrucția cratyleană pentru a da existență prin cercetarea, parcă până la istovirea imaginației, a modalităților.

Ivită, poate, dintr-un act de destituire a misterului în determinație mitică (de tot reprezentativ părănd în acest sens episodul înfruntării și înfrângerii Sphynxului din eposul oedipian), metafizica în prima ei structură paradoxală (de la *paradoxos*, în contra opiniei) săvârșea (re)instituirea în sinelui, de această dată, ca transcendență (pe verticală), inteligibilă nu însă pe cale cogniționistă. Nu este exclus ca tentația metafizică să fi venit dintr-

un șoc pe care ni-l putem închipui ca fiind teribil. Între știut și neștiut, Sphynxul poate tocmai întrucât era terifiant dădea sentimentul certitudinii în lumea de „dincoace” de el. „Dincolo” de sine era obscuritatea, iraționalul, abisul. Cu silirea lui să piară, limita dintre „dincoace” și „dincolo” va fi dispărut și astfel și certitudinile de „aici” prin centrare și delimitare în această lume. Dispărând Sphynxul, lumea era deșărmurită și descentrată, „dincolo de”, fie și pe orizontală, urmând să fie deslușit, că „dincoace de” să recapete legitimitate. Evidentă (de ordinul evidenței simple) lumea aceasta (ca rânduială, *kosmon tonde*, heraclitic), nonevidentă, cealaltă, ca mintea noastră să nu se prăbușească în spațiul logic dintre ele, în șinele trebuia să fie gândit, ca printr-o analogie negativă, cum nu era aceea perceptibilă. Apofatismul parmenidian din fr. 8 este perfect exemplar pentru logică de întemeiere, paradoxală, a oricărei metafizici. Și mai organizată în câmpul său, odată ce își creează cea de-a doua structură antilogistă (de la *antiloghia* protagoniană), prin care se desăvârșește sintactic, punând alături dar în articulație ființa în sine-și-ființa determinată, pentru că prima este instituită ca subiect (*hypokeimenon*) care presupune opusul, ca obiect (*antikeimenon*), și, în mișcare firească, și invers, după această sporire în logică, așadar, metafizica se încoronează în aporEtica (la greci, cu Platon, cele 9 ipoteze - aporii din *Parmenide*, cu Aristotel, cele 14 aporii, din *Metafizica*, III (B)).

Cu așezarea în structura aporeticii, metafizica greacă impune (sau propune) programul mereu deschis al construcției absolutului. În timpul care urmează, mai cu seamă în medii neoplatonice, aporEtica Unului și Multiplului (stând pentru aceea a ființei în sine - ființei determinate) face trecerea de la antici la moderni (în sens nonrestrictiv, deci nonistoricist), constituind tema dominantă în metafizica medievală ori aceea care, între multele tipuri de metafizici medievale, a asigurat eminența celui în construcție corespunzătoare.

După experiența greacă și beneficiind de ea, primii scriitori creștini (cu deosebire cei din spațiul lingvistic elen), apoi marii „medievali” de limbă latină (de la Augustin la Alcuin și Joan Scotus Eriugena, de la aceștia la Anselm, Thoma, Bonaventura, Duns Scotus), fiind în același timp și teologi, pentru delimitare și punere în comunicantă cu teologia se vor fi pus cu precădere sub semnul întrebării existențiale: dacă este posibilă metafizica. Din acest punct de vedere este de tot lămuritor un articol de început (nr. 1) din *Summa theologiae* thomistă, chiar dacă direct doar, așa-zicând, de epistemologie a teologiei indirect, însă și despre întemeierea metafizicii.

„Este necesar să existe, dincolo de disciplinele filosofice, o altă știință?”, acesta este programul (întrebarea) articolului, în

formularea să, parcă, nu prea promițător.

Că nu este necesară două sunt (par a fi) argumentele: unul, „omul nu trebuie să se preocupe de ceea ce depășește puterile rațiunii”, încă *Eclesiasticul*, III, 22, spunând: „nu cerceta cele ce sunt mai presus de tine”. Ceea ce ține de puterile rațiunii „este suficient cuprins în disciplinele filosofice”; în urmare, nu mai este nevoie de alta similară. Altul, filosofia, în exercițiile ei, se aplică tuturor celor ce sunt, inclusiv lui Dumnezeu.

De aceea, „o parte a ei s-a numit teologie sau știință divină, precum Filosoful a arătat, în *Metafizică*, VI, 11” (S.T., I, Qu. I, art. 1).

În oarecare identitate cu *prote philosophia*, *philosophia theologike* aristotelică nu era, totuși, parte alături de altele, ci partea de sus, aplicată cum era ființei ca ființă, cea mai vrednică de slavă, metafizică, așadar, cum va fi numită ceva mai târziu. Aplicație la transcendent în concept riguros, la greci, în Evul Mediu (lung, începând cu apologetii și Sfinții Părinți), metafizica se va fi smuls din sincreză (la cei vechi și teologică) pentru a fi ea, metafizică, și teologia, teologie.

Sacra scientia, *sacra doctrină*, cum îi zicea Thoma, teologia, în deosebire de metafizică, avea menirea de-a participa la „salvarea omului” „prin cunoașterea acelor ce sunt mai presus de rațiunea omenească”, ca limită a lui Dumnezeu „destinația” noastră. Dar, cunoaștere nu de la anterior și mai bine cunoscut față de noi, ci în faptul revelației, adică al dezvăluirii în lume și literale, în Sfânta Scriptură. Fără îndoială, omul nu trebuie să cerceteze cogniționist lucrurile „care-i depășesc rațiunea”; acestea sunt „obiectul doctrinei sacre” (*Summa theologiae*).

La urma urmelor, tot asemenea și metafizică, de îndată ce nici ea nu încurajează mintea noastră să se extindă cogniționist nepermis. Solidare, teologia și metafizica se despart însă după cum își reconstruiesc distinct obiectul de aplicație ca și după acesta, după mijloace și destinație. Privitoare la cele nonevidente și deasupra facultății *cognitive* a rațiunii, metafizica este însă doar în limitele acesteia, că logică pură, însă, deci anterioară oricărei cunoașteri, de îndată ce își construiește obiectul ființa, în sine, în raport cu ființa determinată.

Astfel încât ea are a răspunde la întrebările *rațiunii pure* privitoare la capacitatea sa de-a gândi (= institui) absolutul și nu la acelea cogniționiste, întrucâtva după eleați, rămase în sarcina *opinii* (kantian, intelectului), într-o logică bivalentă, de vreme ce se aplică ființei determinate care este deopotrivă după întreg și după parte.

O prejudecată încă stăruitoare admite în thomism în cel mai bun caz un neo-aristotelism. Or, în genere neo (platonisme, aristotelisme, stoicisme) nu au nimic a face cu doctrinele de

școală. Fie și numai starea neoplatonismelor (plotinian și proclean, cu deosebire) centrate cum vor fi fost în aporetica unului și multiplelor, construite dedoctrinarizant (sau deevenimentțializant) și este suficientă în dovediri.

Thoma 1-a comentat cu aplicație auctorială pe Aristotel (*De anima*, *De sensu ei sensato*, *De memoria et reminiscentia*, *Physica*, *Metaphysica*, *Ethica*, *Meteorologică*, *Analytica Posteriora*, *Politica*, *De Caelo*, *De i generatione et corruptione*) și în programul metafizicii îl urmează, îndeaproape și cu toate acestea nu este un aristotelician (sau ca un, aristotelicism) de școală.

Admițând în ritmurile devenirii interioare ale aristotelismului, mai curând decât etape sau vârste, structuri prinse într-o logică de tip holistic, „platonismul” și „instrumentismul mecanist” (în varianta lui Nuyens), ca „experimente” de încercare și aproximare tind spre hylemorfism ca spre scop.

Dacă așa stau lucrurile, ca în conceptul metafizic al finalității, hylemorfismul este cauza finală (precum sănătatea aceea a plimbării, *Metaph.*, V, 2), fapt care ne face să credem că primele două aristotelisme erau cu deliberare, construite așa cum vor fi fost construite, fiecare în alt program, de unde și caracterul lor abstract, întrucât erau doar mijloace, față cu scopul din urmă. Situație ciudată, deși finalitatea, hylemorfismul în limitele stricte ale textului aristotelic este cel mai puțin determinat.

Mai lămuritor este un pasaj din *Despre suflet*, 412 b 10-25, 413 a 4 10: „Dacă substanța formală ar fi separată de secure, n-ar mai fi secure, decât numai prin omonimie. Dar acum securea e secure. Căci sufletul nu este esența și rațiunea de-a fi a unui corp natural anumit care cuprinde în sine principiul mișcării ca și pe acela al stării pe loc”; „Dacă ochiul ar fi o vietate, văzul însuși ar fi sufletul lui. Căci aceasta este substanța ochiului ca rațiune de-a fi. Ochiul însă este materia văzului, care lipsind nu mai este ochi decât prin omonimie”; „După cum ochiul este pupila împreună cu funcția văzului, tot așa aici sufletul și corpul sunt împreună o ființă vie”.

Cu centrare în conceptul formei, primul aristotelism (platonice), cu formă ca act pur față cu materia ca putere, deci în rost instrumental (al doilea aristotelism, instrumentalist-mecanicist), în cel de-al treilea definitoriu, fiind programatic (aporetic), de aceea și nesistematizat, cel puțin în modalitate doctinaristă, principiile „secunde” (pentru a zice astfel după medievali), forma și materia adică stau deopotrivă ca atribute infinit nemijlocite ale ființei în sine și ca date alcătuitoare ale individualului ca întreg.

Poate cea mai grea problemă a metafizicii grecești va fi fost aceea privitoare la conceptualizarea trecerii de la unul în sine la unul ca multiple (cele 9 ipoteze-aporii platonice). În același timp după întreg

(*katha holou*) și după parte (*katha meros*), lucrul este un *kath'ekaston*, un individual (după o logică a individuației). Cât este după întreg, este un indivizibil, *lat. individuus* și, totuși, un compus.

Hylemorfismul aristotelic era program metafizic pentru conceptualizarea „trecerii” și, încă mai mult, pentru o metafizică a întemeierii, deci a individualului. Ceea ce Thoma avea să perceapă exact și, în consecință, să și ducă mai departe, începutul făcându-l încă în opusculul de tinerețe *De ente et essentia*, schiță a metafizicii următoare (cf. Boyer, & *Thomae...*, *introducție*).

În program metafizic, *De ente et essentia* apăsă pe cel de-al doilea termen și nu pe primul, fapt care și previne asupra particularităților reconstrucției thomiste. „Problema Unului și Multiplului... face obiectul a ceea ce anticii numeau Metafizica...”, aceasta, prin urmare, având a cerceta „comunicarea existenței” (Grenet, *Le Thomisme*, p. 70). Pe această cale se și răspundea la întrebarea, doar nepusă ca atare, altminteri prezentă peste tot: dacă este posibilă metafizica? Aparența este însă a fixării în judecata de modalitate, numai că, de nedespărțit de cealaltă, de existență, ea o secondează îndeaproape răspunzând la cum, totuși, pentru *dacă*.

Având a cerceta „comunicarea existenței” sau, poate, mai exact, trecerea ființei în existență, metafizica se organiza aproape în condiție de idealitate în modelul hylemorfist, în care forma și materia funcționau ca principii constitutive, la cel de-al doilea nivel, întrucât la primul stăteau ca atribute infinit nemijlocite. De aceea, individualul și trece în regim de subiect, asemenea Unului în sine. Aristotelic, substanțele prime (individualele) nu pot fi decât subiect, nicidecum într-un subiect, ceea ce le și conferă demnitate ontologică. Platon și platonicienii, când schimbau dominantă (din Ființa ca Unu parmenidiană) în Unul ca Ființă poate că dădeau autentica identitate metafizicii prin depășirea orizontului încă restrictiv al ontologiei.

Thoma percepe gestul și, centrând metafizica în Unu- pentru-multiple în și mai mare măsură decât înaintașii săi greci, aduce „filosofia primă” aproape numai în condiția de logică a întemeierii și, deci, a „esențelor corporale” (substanțelor ca întreguri) în condiția individuației ca și în aceea a specificației.

Punctul de plecare și reazemul, dacă nu chiar orizontul de fixare și de înaintare îl constituie ontologia actului (*actus*) și puterii (*potentia*), în funcție de care, dealtfel, capătă legitimitate și inteligibilitate, esența și existența, individuația și specificația, substanța și subzistența, distincții esențiale în metafizica thomistă, în dreaptă urmare a celei antice platonice-aristotelice, de întemeiere formată pentru oricare, dintre cele ce se susțin în paradigma genului. Fără de modelul platonice-aristotelic (și, ulterior, thomist) metafizica risca să cadă (s-a și întâmplat și încă se mai întâmplă) din

concept, fie prin reducere la ontologie, fie, și mai grav, prin împingere într-un „existențialism” (cu centrarea în termenul, totuși fără de sens în câmpul său, al existenței (*ex/ek/sistentia*), fie; prin aducere la un tipic cogniționist-scientist, în urmarea căruia trecea în condiție descriptivistă ca și cum era „reflectorie”, iar nu constructivistă, în vederea justificării și instituirii nerelaționale și nemijlocite (adică în afara cunoașterii sau cel puțin a acesteia în înțelesul comun ca și în acela științific).

În semantică aristotelică, actul și puterea, în sine ca și, mai cu seamă, în relație, cu Thoma, capătă, totuși, ceva mai multă metafizicitate, epurate cum vor fi fost de un fizicism (ontologism secund) cam precarizant.

La acest nivel relevanța este minimă, punerea în sens devenind chiar stânjenitoare datorită relativizării, prin punere în dublu regim, a fiecărui termen în parte. Căci, în ontologia schimbării (și în particular, a mișcării, aceasta ca alterare, creștere-descreștere și deplasare), deși atât agentul cât și pacientul sunt întreguri (esențe), adică unitate a celor două „principii secunde”, și unul și celălalt, succesiv, se comportă doar ca formă și doar ca materie. De aici și riscuri enorme de incomprehensiune în limitele aristotelismului fizic, pentru că separate, în logică secundă, ele își pierd din valoarea lor (dacă nu chiar valoarea) operațională. Distincte fizic, materia și forma presupun o împărțire a celei dintâi și o multiplicitate a celei de-a doua. Dar ce mai înseamnă ele ca principii într-un regim sau altul? Pentru a nu mai vorbi de faptul că pierd orice legătură cu Ființa în sine (ca ființă), una, necompusă, indivizibilă, indeterminată nici prin heteroraportare, nici prin autoraportare, ea, zicând astfel după Parmenide, limitându-se numai cu ea însăși. Ele însă au relevanță numai dinspre metafizic, stând față cu Ființa în sine, subiect absolut, ca attribute înfinit nemijlocite, ceea ce înseamnă că termenul prim în întregul său este formă și în întregul său materie.

În consecință ea, ca atare, este model pentru individuale, întreguri ele însele, dar și în dublă specificație. Totodată, ca act, într-un atribut (forma), ca putere în altul (materia), numai Ființa în sine era în măsură să dea seamă de individuale ca întreguri, deci ca esențe, și, mai departe, de ele ca existență, aceasta presupunând esența, precum puterea, actul-actuația. Distincția este, era necesară pentru o mai exactă delimitare între prim și secund, între „metafizica ființei” și „metafizica individualului”, separate dar, în partea „mai tare”, dinspre în sine, conexe, sau în limbajul lui Thoma, între Actul pur în care existența îi este presupusă analitic și esența căreia existența îi este atribuită (*De potentia Dei*, Qu. III, 95 ad 2).

În sine ca Act pur, Dumnezeu nu are a fi gândit prin distincții: esență-existență, individuație-specificație, substanță (individuală)-

subzistență; din primat și simplitate, se deduce condiția unicității (faptul de-a fi Unu, ceea ce asigură metafizica fără ca, astfel, conceptualizarea teologică să devină superfluă ori, dimpotrivă, ea s-o facă de prisos pe cealaltă sau încă să fie puse amândouă în regim de descriere distinctă a aceluiași obiect de aplicație în funcție de situație. De aici complementaritatea epistemologică a teologiei și metafizicii, ceea ce, fie și, în joc secund”, constituie motivul programatic al *Summei theologică*.

5. Cu statut epistemologic distinct, tocmai de aceea, metafizica poate să se pună în termen de mijloc, mai exact de metodă pentru *sacra doctrina*.

Astfel începe să funcționeze ca teodicee, aceasta în vremea noastră cu reputație îndoielnică, în epocă însă, și nu fără de temei și utilitate, în mare prestigiu. Din această perspectivă filosofia în genere, cel puțin la Thoma, era în regim de *servo-servus*, distinct de acela damianesc, ancilar. Dar, oricum, punerea în relație nu era de tip axiologic, ci funcțional, ceea ce pentru metafizică era totuna cu recunoașterea rolului său instrumental. Căci metafizică, instituire și justificare a absolutului de către minte, prin aceasta, avea a servi ca metodă critică pentru garantarea validității oricărui demers de limită al rațiunii.

Realitate a credinței, ca mișcare de sus în jos, creștinismul, mai cu seamă, începând cu Sfinții Părinți încă, va fi adăugat, pentru complementaritatea necesară, mișcarea cealaltă, de jos în sus, a teologiei naturale, așadar. Anselm, mai apăsător în *Liber apologeticus contra Gaunilonem* era îndeajuns de lămuritor: cea mai bună probă se află în credință și în conștiință deopotrivă (cap. 1 și 9).

Asemenea, la rândul său și Thoma. Ceea ce „depășește rațiunea”, evident, nu are a intra în cercetarea rațiunii: „omul nu trebuie să cerceteze pentru a cunoaște prin rațiunea sa ceea ce depășește această rațiune; cele ce au fost revelate au fost primite de credință...”. De aici și pentru aceea *sacra doctrină*, distinctă de „teologia care este domeniul filosofiei” (*S.T.*, I, *Qu.* I, art. 1).

Prima are autoritatea dată de „lumina revelației divine”, în timp ce, următoarea, ca în genere filosofia, se întemeiază în „lumina rațiunii naturale”. Și prima însă recurge la rațiune, „nu pentru a proba credința”, ci pentru a deduce alte adevăruri”. Aceasta pe de o parte esențială; pe de alta, apoi, datorită simbolismului Sf. Scripturi (*S.T.*, I, *Qu.* I, art. 8 și 10). Și într-un caz și în altul, metafizica este convocată să intervină; nu într-o determinație anume, deci nu de un fel sau altul, nu în sens doctrinaristic, ci în stare pură, mai degrabă ca rațiune metafizică pură.

La limita dintre teologie ca *sacra doctrină* și teologie ca parte a filosofiei, mai curând, poate, înlăuntrul acesteia, teodiceea urma a fi

o aplicație a metafizicii la absolutul credinței, ca de această dată rațional și anagogic, acesta să capete cea de-a doua legitimitate. Dar ceea ce dinspre „lumina naturală” este de jos în sus, dinspre cealaltă, aceea a luminii revelate, este de sus în jos. Deducerea altor adevăruri poate să însemne și dobândirea altora care decurg în mod firesc, dar și, poate în primul rând, instituirea sa în adevăr, în termen omenesc. Nevoia de metafizică (sau de punerea ei ca teo/ontodicee) venea, deci, din necesitatea refacerii drumului invers, anagogic, ca Ființa în sine totuna cu Adevărul să poată fi înțeleasă ca Adevăr totuna cu Ființa, în sensul încă platonice, din *Theaitetos*, 186 e („poate ajunge la adevăr cel care nu ajunge la ființă”?) și aristotelic din *Metafizică*, IX, 10, 1051 și urm. („adevărul înseamnă să atingi ceea ce cauți...”; „ființă și neființă se spun... în sensul de adevărat și fals”).

În acest context ar putea fi plasată teodiceea thomistă, convergentă celei ontologice, împotriva aparențelor. Acestea ne fac să acceptăm respingerea thomistă a ontologismului (onto-teologismului), ceea ce însă este ruinător, pentru metafizică cel puțin. Or, chiar dacă metafizica Aquinatului este prinsă în alt program decât aceea anselmiană, la urma urmelor decât cea greacă de până la *Parmenideae* platonice (de acum, cu centrare în Unu și Multiplu), în absența programată a ontologismului își anulă singură orice șansă.

Ce-i drept, Thoma este cel puțin rezervat față de argumentul anselmian pentru a fi conclud că: „existența lui Dumnezeu este evidentă”. „Dar cum noi nu știm ce este Dumnezeu”, propoziția „Dumnezeu există” „nu este evidentă prin ea însăși pentru noi; ea are nevoie de-a fi demonstrată prin lucrurile care, mai puțin cunoscute în realitate, sunt mai cunoscute pentru noi, prin efecte” (*S.T.*, I, *Qu.* II, art. 1).

Să admitem deocamdată în gestul de aparentă respingere thomistă doar o metodică punere între paranteze.

„O propoziție este evidentă când atributul este inclus în noțiunea de subiect, ca de exemplu: omul este animal”. În sine, deci, prin chiar condiția analiticității, propoziția este evidentă; nu însă și „pentru noi”, de vreme ce evidența nu mai este și pentru cel ce nu are știința conținerii analitice de către subiect a atributului.

Așadar, „în sine”, în strictă logică, altfel spus, propoziția „Dumnezeu există” este evidentă, temeiul fiind formal, prin conținere, și material, teo-metafizic, prin aceea că „Dumnezeu este ființa sa”. „Pentru noi” însă, nu, de îndată ce „nu știm ce este Dumnezeu”. Iar cum nici nu putem ști, sau nu după logica proprie cogniționismului, ne extragem din capcana acognosticismului (păstrând încă prezumția agnostică, necesară), recurgând la

demonstrație (S.T., Qu. II, art. 1).

O aparență cogniționistă acoperă, ce-i drept, argumentul anselmian și nu în folosul său. Numai că, în argument se poate distinge între o dimensiune doctrinaristică și alta riguros formală. Cât o privește pe cea dintâi, ea are scăderi multe, observate încă din epocă de Gaunillon, și repetate apoi, repetate și agravate, până la marea negare kantiană.

Thoma era îndreptățit să respingă argumentul în strictă lui compunere. Căci concluzia acestuia era întrucâtva presupusă și încă, lucru grav, cogniționist, fie și datorită izolării unui atribut al lui Dumnezeu și desfășurării întregii demonstrații în logica lui *ca și cum* doctrinarul este totuna cu formalul. Izolat, atributul era pus oarecum cogniționist, având o identitate în deosebire de cele nepresupuse: era acesta, numit, știut. Dar cum și de unde prezumția că este cu necesitate cel mai mare? De unde și cum dobândită când tocmai pentru că era cel mai mare era nedeterminat, adică de necuprins în mintea noastră?

În cea de-a doua dimensiune stă însă argumentul, ceea ce Thoma va fi sesizat, de îndată ce, parcă, pentru relativizare, va lucra cu o serie de cinci argumente („căi”, probe), prin luarea în seamă a cinci atribute, nu interesează că cinci, ci doar că mai multe decât unul, fără să se depărteze de spiritul tainic al demonstrației anselmiene, de fapt al unei demonstrații congenere rațiunii metafizice. Doar, argumentația ontologică o va fi instrumentat încă Parmenide cu hotărâtoarea sa teză: „Căci e totuna a gândi și a fi” - *to gar auto noein estin te kai einai* (fr. 3).

Anume în argumentația anselmiană primează deducția de la *a fi în minte* la *a fi gândit ca putând să fie în realitate* pe cât *a fi în minte* este mai coerent și mai posibil ca adevăr.

Non-cogniționistă, metafizica nu-și construiește obiectul prir luare de cunoștință. Nu procedează asemenea științelor, descriptiv și generalizator. Obiectul ei este un construct în logica pură și limită a minții, cu punerea într-un sistem centrat în ființa în sine, ca subiect al infinitelor, numeric, atribute infinit nemijlocite.

Astfel încât, anselmian, problema nu era, nu este aceea a trecerii de la *a fi în minte* la *a fi în realitate*, salt riscant, ci de la *a fi în minte*, în logică strict conceptuală, la *a fi în minte* în ordine dianoetică (judicațională-propozițională) și numai prin aceasta la presupunerea semnificației reale. În alte cuvinte, tot jocul se face în logica pură, pentru că ființa în sine ca subiect, gândită deci în sine și în sistemul ei, ca o constelație, (modelul din *Sofistul* platonice) era recunoscută în capacitatea de semnificare nominală. De aceea, pe cât era construită ca un sistem mai coerent și, deci, mai apropiată de adevăr, pe atât putea fi ca un analogon al realului. *Analogia entis* thomistă este

presupusă încă de Anselm.

Toate acestea sunt luate în seamă de către Thoma, de unde și precauțiile sale, el punând ideea în cinci argumente ca tot atâtea „experimentări” ale validității și operaționalității ei.

Menite să facă demonstrația existenței lui Dumnezeu, ele, pe o cale non-cogniționistă, aveau a duce până acolo încât, analogic, să se poată presupune Absolutul. Logica era aceeași cu *a fi în minte* și *a putea fi în realitate*, ca termenii.

Mai înainte însă de a trece la instrumentarea lor, Thoma își ia o necesară măsură de precauție, anume aceea a instituirii negative, aceasta în mod clar și distinct, non-cogniționistă, cam că îndoiala carteziană, trei veacuri mai târziu: „pare că Dumnezeu nu există”. Prezumând că așa stau lucrurile, de aici suntem nevoiți să gândim ireductibilul, căci din faptul *de a nu fi* se naște interogația privitoare la lume, *care este*. Dar cum poate să fie ceea ce nu are temeiul în sine și deci nu-și este suficientă sieși? Amestec de ființă și neființă lumea, temeiul ei trebuie să fie tot asemenea? Dar în șinele nu are a fi decât în condiția unicității, deci trebuie să alegem între *a fi* și *a nu fi* ca termen originar. Numai *a fi-ul* presupune conținerea analitică, pe când *a nu fi-ul*, tot analitic, se afirmă în condiția neființei.

Prin urmare între *Ființa este* și *Neființa este* alegerea este deja făcută întrucât *Neființa* (care) *este* vrea să spună că este prin participare la Ființă. Deci nu are originalitate. Pentru ea, condiția aceasta din urmă ar arăta astfel: *Neființa nu este*, ceea ce era și de demonstrat (cf. *S.T.*, I, *Qu. Ll*, art. 3; IX, 9; XX, 2; XXIII, 3).

Dar trecând la argumente primul („prima cale”, *via manifestior*) „are ca punct de plecare mișcarea”. Trecerea de la putere la act, orice mișcare presupune un mișcător și un mișcat, fiecare, relativ în condiție, ceea ce înseamnă că și primul este mișcat și al doilea, la rândul său, mișcător. Regresiunea însă trebuie să fie oprită, altfel șansa ireductibilului ar fi compromisă. Deci trebuie să și gândim ca fiind „un prim-motor”, ca la antici, mișcător dar nemișcat.

O primă formulare a argumentului se află în *Legile*, 894 e-895 a-c: „*Când avem ceva care a produs o schimbare în altceva și, la rândul său, acesta în altul, fără de încetare, lucrurile de acest fel comportă un principiu prim al mișcării*”.

Dar forma, așa-zicând clasică, și care, în cea mai mare măsură, l-a hotărât pe Thoma, este cea aristotelică din *Metafizică*, XII, 6 („care este prima mișcare? Chestiunea aceasta are o importanță extraordinară”) și mai cu seamă din *Fizica*, VIII, 4-7.

După Gilson, dacă în platonism determinația probei era mecanică, iar în aristotelism astronomică, Thoma avea s-o pună în semnificație ontologică sau, oricum, în mai mare măsură (cf. și Grenet, *Le Thomisme*, p. 110). Căci dacă trebuie să gândim un prim-

motor nemișcat, și trebuie să-l presupunem, acesta nu are a fi decât Dumnezeu. De la a fi *în minte* ca principiu la *a putea fi în ordinea realului*, trecerea se face în aceeași modalitate ontologistă, încă anselmiană. Ca și în cea următoare probă (*ex ratione causae efficientis*), cu „punctul de plecare în cauza eficientă”. Logica este aceeași, a j înălțurii cauzelor și efectelor, în regim bivalent, de unde, în urmarea i acelorași exigențe ale teoriei principiilor, și necesitatea opririi regresiei. Astfel că „este necesar să stabilim o primă cauză eficientă care se numește Dumnezeu” (S.T., I, Qu. II, art. 3). Gândită ca necesară, dinspre logica principiilor, o cauză primă, inducerea la posibilitatea de-a fi cu semnificație reală a unei „ființe incauzate” nu întâmpină nici o dificultate (Vanni- Rovighi, *Studi...*, II, p. 100).

Fundamentale primele două (Gilson), prin aceea că fixează paradigma, celelalte trei: proba (argumentul) posibilului și necesarului, treptelor de existență și guvernării finaliste a lumii, reconfirmă în varii situații principiul ontologist. Astfel, cea de-a treia, cu punctul de plecare în posibil și necesar, subîntinde cu mult mai multe determinări, de unde și impresia de ambiguitate (Degli Innocenti, *La validita...*, pp. 41-70): existența și nonexistența, coruptibilul și incoruptibilul.]

Schematica ține însă de jocul posibil-necesar: dacă tot ceea ce este în lumea noastră se naște și piere, este imposibil ca un lucru al ei să fi existat dintotdeauna. Neexistând din eternitate înseamnă că acest lucru vine din altul și așa mereu, s-ar părea că la nesfârșit. Ceea ce însă e fals, fiindcă posibile, toate cele existente cer, la limită, necesitatea în sine, care este actul pur, pe care îl și numim Dumnezeu. Proba următoare „are ca punct de plecare treptele care se constată în ceea ce există”. Se poate constata în cele existente mai mult sau mai puțin bine, mai mult sau mai puțin adevăr și așa mai departe, incluzându-se aici și gradarea fizică: un lucru este mai cald decât altul, dar mai puțin decât cel ce are căldura în chip absolut. Ceea ce este absolut bun, absolut adevărat trebuie să fie și unic, rațiunea pură neputând admite mai multe absoluturi. De aceea „absolutul este cauza tuturor celor existente” și, încă, „există o ființă care este cauza existenței tuturor”, *maxime ens*, căreia noi „îi zicem Dumnezeu” (S.T., I, Qu. II, art. 3).

Proba treptelor de existență, încă antică, semnifică într-un registru ceva mai întins decât pare, în primul rând, datorită faptului că urma unei mari dificultăți metafizice și pentru care stătea ca o posibilă cale de ieșire. Încă Heraclit, dar mai cu seamă Platon și Aristotel, lovindu-se de una dintre cele mai mari obstacole în calea conceptualizării principiului și mecanismului întemeierii, anume de acela că lucrurile sunt individuale, născute, pieritoare, coruptibile în

timp ce reazemul lor ontologic are universalitate absolută, este nenăscut, nepieritor, incoruptibil, incorporai, au presupus ideea intermediarelor, Platon, bunăoară, în obiectele matematice, iar Aristotel, încă mai aplicat, cu cele două specificații ale ființei în sine, principiile secunde cum aveau să zică medievalii forme și materiei. Intercalare, fiind concepte necesare ontologiei intervalului dintre ființă și existență, mediatorii ontologici, indiferent de identitate, aveau a explica întemeierea, cum deci ființa ca ființă produce lucrurile iar în ordine ascendentă, în aceea a itinerarului, așa-zicând după Bonaventura, lucrurile participă la absolut și mintea noastră se îndreaptă către el. În regimul ființei, având avantajul nemijlocirii, mediatorii stau totuși într-un subiect și nu absolut ca subiect. De aici și dublul lor comportament: sunt inteligibile (prime) dar și sensibile (secunde). Stând într-un subiect, ființa în sine, ele constituie modelul multiplului ca multiplu, al determinatului, al relației. Cum țin de ontologia intervalului, au dublu regim și prin aceasta sunt argument pentru un în sine ireductibil. Într-un fel ele funcționează într-o demonstrație circulară: inteligibile prin ființa în sine, se întorc ca probă pentru legitimitatea ei. Nimic alogic, de această dată, fiindcă în șinele și intermediarul se presupun reciproc în sistemul metafizicii, chiar dacă primul termen are demnitate sporită.

În sfârșit, ultima cale, „cu punctul de plecare în guvernarea lumii”, mai pe scurt, în finalitate, rezistă numai dacă ne menținem strict în ordine metafizică. În cea secundă, problema se pune altfel și, oricum nu cu aceeași relevanță. Finalitatea metafizică, în contra aparențelor, nu este o pseudoproblemă și nu ține de o doctrină (interpretare) anume. Pentru înțelegerea mai exactă a finalității thomiste se cuvin evocate două „evenimente” anterioare: acela aristotelic și acela eriugenian, convergente, de altfel, de îndată ce și într-un caz și în altul scopul metafizic era același, adică începutul absolut, ființa în sine sau Dumnezeu. Cea de-a patra diviziune eriugeniană (ceea ce nici nu creează, nici nu este *creat quae nec creat nec creatur*) dă în cel mai lămuritor mod seama de o teo-metafizică a finalității, în Evul Mediu timpuriu, cel puțin, prin aceea că scopul este pus în identitate cu începutul însuși. La rigoare, din acest punct de vedere totul este dominat de finalitate, dacă toate cele ce sunt, sunt, platonice, participante, deci își iau existența în funcție de paradigmă. De altfel, lucrurile în individualitatea lor dau tărie principului tocmai pentru că sunt în sau după unitatea-unicitatea principului. Thomist, *ens perfectissimum*, Dumnezeu este temeiul, punctul de plecare pentru că, prin condiție mintea noastră trebuie să gândească și modelul absolut. Într-o ordine anume, lucrurile lumii, oricât de deosebite, se adună prin aceea că sunt, iar existența

lor este în funcție de începutul-temeiul și scopul lor (vd. și Garrigou-Lagrange, *Le réalisme...*, I, 4; Poppi, *La cinque vie...*, în *Classicita...*, p. 56 și urm.).

Punând în mai multe contexte același principiu, Thoma îl relativiza, la o primă mișcare, ca la a doua să-l impună cu fermitate. Relativizarea, după, totuși, reabsolutizarea aparentă anselmiană, era necesară tocmai pentru smulgerea argumentului din doctrinarism și punerea lui în logică pură, operațiune necesară oricărei instituirii teo-metafizice.

Avantajat de modalitatea desfășurării argumentării, Thoma poate să treacă fără de riscuri la o reconstrucție a lui Dumnezeu (pentru rațiune și prin ea), analogic și a ființei în sine, ca termen al metafizicii, în dublu joc, apofatic și catafatic. Afirmându-i existența, se putea trece la gândirea modalității de-a fi. Existând, deci, ca prim-motor, cauză primă, act pur, absolut și finalitate nu are a fi închipuit într-un mod determinat.

„Dumnezeu nu este un corp”, nici un compus, nu aparține vreunui gen, „nici direct nici pe calea reducăției”, „nu are accidente, nici chiar în sine, și nu intră în compunerea altor ființe”, fie și ca unul dintre principii, în acest fel pierzându-și unicitatea” (*S.T.*, I, *Qu. Ul*, art. 1, 5, 6). David de Dinant îl identifica pe Dumnezeu cu un principiu (*Theos*) alături de altele două: materia (*Hyle*) și Inteligența, spiritul (*Nous*), ceea ce are totuna cu abdicarea de la condiția elementară a oricărei teologii și a oricărei metafizici riguroase, pentru că Absolutul (Dumnezeu sau Ființa în sine a celei secunde) nu poate să fie gândit coerent decât ca unu. Două, trei, o va fi demonstrat încă Melissos, introduc nonsensul, pentru că cel puțin două, principiile se limitează reciproc și amândouă cad din condiția absolutului. Fiind unul, este și infinit, etern, intransformabil, pe scurt este subiectul infinitelor determinații (atribute său nume, zicând astfel după Ps. Dionisie), infinite și numeric dar și în ordinea coextensiunii și în aceea a eternității. *Summa...* thomistă, îndeosebi, în prima ei carte, despre Dumnezeu, este și un mare tratat de metafizică.

Asemenea tuturor marilor metafizicieni, de dinainte și din timpul său, Thoma se va fi aplicat teodiceii (într-un fel totuna cu ontodiceea) în egală măsură pentru justificarea absolutului și pentru justificarea capacității minții noastre de a se pune în sisteme coerente, condiționate, în coerența lor, încă de Aristotel, de instituirea unor principii indemonstrabile. Relativ indemonstrabile la nivelul sistemelor determinate, în absolut, în ordine metafizică, oricum demnitatea este aceeași, ca și funcționalitatea și rostul. „Participante” la absolutul metafizic, principiile relative îndeplinesc roluri similare aceluia, pentru că se instituie după modelul lui.

Teodiceea (ontodiceea) thomistă, de aceea, este de încoronare metafizică și hotărâtoare pentru întregul program de legitimare a ființei în sine și capacității minții noastre de-a fi ea însăși atât în desfășurări cogniționiste cât și în reconstrucții non-cogniționiste. În același timp, pe calea teodiceii (ontodiceii), Thoma nu făcea și trecerea de la întrebarea de existență a metafizicii: dacă este posibilă la aceea modală: cum este posibilă, legând astfel în sinteza necesară programele: antic și modern (post-antic).

Gestul nu este dintre cele ușor de trecut cu vederea, pentru că dădea seamă de destinul metafizicii. Astfel încât *Summa theologiae*, asemenea *Parmenide-lui* platonice, *Metafizicii* aristotelice, tratatului origenian *Peri arhon*, o altă carte a principiilor, este și tratat de căpătâi pentru metafizică în concept generic și deci pentru orice metafizică, ce se vrea riguroasă.

GHEORGHE VLĂDUȚESCU

NOTIȚĂ INTRODUCȚIVĂ

Victor Cousin, istoric al filosofiei, se felicita de-a fi descoperit la un „bouquinist” de pe cheiul Senei, operele unui „anumit Aquinat”, care, spre marea lui uimire, nu erau lipsite nici de originalitate, nici de profunzime. Aceste opere aparțineau lui Thoma de Aquino.

Etienne Gilson, celebru specialist în domeniul filosofiei medievale, relatează despre efectul provocat de opera lui Thoma asupra sa: *„Acest studiu a constituit pentru mine o revelație și nu sunt în stare să gândesc că mi-ar fi posibil să abandonez studiul operei celui mai lucid gânditor și a celei mai minunat organizate doctrine care mi-a fost dat s-o întâlnesc”*.

Aceste afirmații se încadrează în ceea ce M. Gillet, profesor la Institutul Catolic din Paris, considera drept *„marea efervescentă de curiozitate înfîrîpată în jurul studiilor thomiste”*.

În primul plan al promotorilor doctrinei thomiste se găsea Papa Leon XIII, care, în prima sa Enciclică (*Aeterni Patris*) din 4 august 1879, consacrată filosofiei creștine și exaltării celui pe care-l considera apărător de marcă și onoarea Bisericii, Sf. Thoma de Aquino, scria, între altele: *„Dotat cu un spirit deschis și penetrant, cu o memorie prodigioasă și sigură, cu o integritate perfectă a moravurilor, având drept singură iubire adevărul, foarte bogat în știință divină și umană, pe drept comparat cu soarele, el a reanimat pământul prin strălucirea virtuților sale și l-a umplut cu splendoarea doctrinei sale. Nu există vreo parte a filosofiei de care să nu se fi ocupat în mod profund și cu temeinicie: legile raționamentului, Dumnezeu și substanțele spirituale, omul și celelalte creaturi sensibile, acțiunile umane și principiile lor, toate acestea constituie, rând pe rând, obiectul tezelor pe care le susține, în care nimic nu lipsește, nici cercetările minuțioase, nici armonioasa ordonare a părților, nici soliditatea principiilor sau forța argumentelor, nici claritatea stilului sau proprietatea expresiei, nici profunzimea și suplețea cu care rezolvă punctele cele mai obscure”*.

Ca urmare a impulsului puternic pe care l-a dat Leon al XIII-lea, istorici de-o incontestabilă autoritate, filosofi, teologi competenți s-au străduit să facă cunoscute publicului operele lui Thoma de Aquino, justificând astfel și elogiile pe care i le-a adus Papa.

Unul din rezultate a fost alcătuirea unei ediții critice a *Summei theologice*, precedată de-o clasificare și un studiu analitic asupra manuscriselor ce ni le-a lăsat Evul Mediu (*Ediția Leonină*, sub direcția părinților dominicani la Colegiul Angelic din Roma). Merită să fie menționate și lucrările părintelui Mandonnet, profesor de

istorie la Universitatea din Fribourg, de separare a scrierilor autentice ale lui Thoma de cele apocrife; de asemenea, pentru crearea „Bibliotecii Thomiste” și a „Buletinului Societății Thomiste”.

Eforturile odată începute, Monseniorul Mercier, la stăruințele Papei Leon XIII, a fondat, la Louvain, Institutul de Filosofie și, cu ajutorul unor distinși colaboratori, a acreditat gândirea lui Thoma în rândul studenților.

Considerăm util pentru cititori să redăm punctul de vedere al lui Thoma de Aquino cu privire la exigențele pe care le impune o traducere: „*Un bun traducător este obligat ca, păstrând sensul adevărilor pe care le traduce, să adapteze stilul său la geniul limbii în care traduce*”.

Tratatul *De Deo*, cuprins integral în acest prim volum de *Opere* ale lui Thoma de Aquino în limba română, ocupă în *Summa theologiae* un loc eminent și central, oferind cititorului o idee reală, dacă nu completă, a filosofiei lui Thoma. Obiectul acestui tratat liminar pune pe prim-plan problemele învățăturii despre credință, despre *Sfânta Scriptură*, precum și cea a teologiei.

În cursul a 10 capitole (*Quaestio*) tratează numai despre aceasta, astfel: în capitolul 1, despre doctrina necesară a mântuirii; în capitolele 9-10 se dezbate problema dacă folosirea de metafore și diversitatea de sensuri convin *Sfintei Scripturi*. Thoma studiază teologia, în această operă, atât în ceea ce privește problemele ei majore, cât și cele secundare, atât cu referire la izvoare, cât și la albiile ce le urmează.

CUVÂNTUL TRADUCĂTORILOR

Frumusețea și elevația spirituală a conținutului textului latin a operei *Summa theologiae* a lui Thoma de Aquino au aureolat munca noastră de traducători pe care am depus-o cu entuziasm.

Menționăm că am tradus textele acestui volum astfel: Paul Găleşanu (*Quaestiones XII-XVII*), Gheorghe Sterpu (*Quaestiones I XI și XVI-XXV*).

Pentru aprehensiunea fondului de idei și concepții ale doctrinei thomiste și pentru elaborarea notelor la textele traduse de Paul Găleşanu, s-au consultat lucrările: Sertillanges, A. D., *Saint Thomas d'Aquin*, voi. II, Paris, 1922; II. Collin, *Manuel de Philosophie Thomiste*, vol. I, Psychologie, Paris, Lauret Beacoudray et M. Essex, *Initiation a la Philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris, 1926.

Notele la textele traduse de Gheorghe Sterpu reprezintă traduceri parțiale ale unor note din ediția Saint Thomas d'Aquin, *Somme theologique*, apărută la Editions de la Revue des Jeunes, Desclee et Cie, 1925, Paris-Tournai-Roma.

Notele la partea a doua a traducerii au fost elaborate de Paul Găleşanu.

În ceea ce privește terminologia lucrării ne-a fost de mare ajutor lucrarea *Gândirea Evului Mediu*, traducere, selecția textelor, prezentări, note de Octavian Nistor, apărută în „Biblioteca pentru toți”, Editura „Minerva”, București, 1984, cu culegeri de texte din autori medievali latini, deci și din opera lui Thoma de Aquino.

De bună seamă, am întâmpinat greutăți care nu au fost totuși insurmontabile. Vom încerca să exemplificăm:

Termenul *potentia* l-am tradus prin *potențialitate*, alternat cu *potență* sau am lăsat în *potentia* pentru eliminarea monotoniei.

Termenul latin *in actu* l-am lăsat tale quale *in actu*, fie l-am tradus cu *acțiune*, *activitate*, *actualitate*.

Termenul *anima* l-am tradus când cu *suflet*, când cu *spirit vital*, *principiu vital*.

Termenii: *concupiscibilis* = concupiscibil; *irascibilis* = irascibil, la Thoma desemnează *facultăți afective de natură spirituală, facultăți superioare*. *Concupiscibilis* derivă de la *concupisco*, ere = a dori cu înfocare, dominat de dorința perfecționării sufletești, a elevației spirituale. În schimb *concupiscentia* în limbajul modern neologistici înseamnă concupiscentă, dorință sensuală a ființelor dominate de libido.

Termenul *irascibilis* derivat din *ira* = ură, mânie, la Thoma are sens strict *spiritual* = atitudine implacabilă de mânie, de înfierare a

fărădelegilor, păcatelor cărnii, *pe când sensul modern este de iritabilitate.*

Termenul *aestimativum*, i, l-am tradus *estimativ* (cu sensul de instinct).

Următorii termeni latini i-am tradus astfel: *cognoscens* = *cognoscent* (care cunoaște); *cogitativum* = *cogitativ*; *cognitivum* = *cognitiv*; *motrix* = *facultatea motrice*; *sensus* = *bun simț*; *sensibililas, atis* = *facultatea sensibilității*.

Am constatat, în textul original, nerespectarea regulilor riguroase ale gramaticii clasice când e vorba de stilul indirect, unde toate secundarele sunt exprimate cu conjunctivul.

De asemenea, conjuncția completivă însoțită de *quod* = *că*, are predicatul la indicativ, nu la conjunctiv.

PROLOG¹

Deoarece unui doctor al adevăratei credințe îi revine sarcina nu numai să instruiască pe avansați, ci și să învețe pe începători, după cum spune Apostolul Pavel în - *Corinteni*, 111,2: „*Precum Hristos a dat celor mici lapte și eu v-am dat vouă lapte ca băutură nu hrană*”; scopul urmărit de noi în această lucrare este acela că cele ce țin de religia creștină să le tratăm după cum se potrivește cu puterea de înțelegere a începătorilor.

Am socotit că noutățile acestei doctrine, adică cele ce sunt scrise de diferiți autori, ar împiedica de cele mai multe ori înțelegerea, din cauza multiplicării inutile a chestiunilor, capitolelor și argumentelor; de altă parte că chiar cele ce sunt necesare a fi știute nu sunt tratate în ordinea potrivită, ci după ordinea expunerii lor în cărți, sau după cum cerea ocazia disputei, în parte și pentru că frecventa repetiție a unora provoca dispreț și confuzie în mințile ascultătorilor.

Așadar, pentru a evita începătorilor asemenea încurcături, vom încerca, cu ajutorul lui Dumnezeu, să prezentăm cele ce se referă la sfânta doctrină, pe scurt și cu claritate, după cum cere materia.

¹După manuscrisul 160 Laon. în ms. Incipit Summa de Theologia edita fratre Thoma de Aquino ordinis praedicatorum. Liber primus.

PARTEA ÎNTÂI

QUAESTIO I

DESPRE DOCTRINA SFÂNTĂ, ÎN CE CONSTĂ ȘI PÂNĂ UNDE SE EXTINDE EA

Și pentru ca intenția noastră să fie înțeleasă în limite certe, este necesar mai întâi să cercetăm în ce constă doctrina sfântă și până unde se extinde ea.

Pentru aceasta sunt necesare zece capitole:

1. Despre necesitatea acestei doctrine.
2. Dacă este o știință.
3. Dacă este unică sau sunt mai multe.
4. Dacă este speculativă sau practică.
5. Despre compararea ei cu alte științe.
6. Dacă este înțeleaptă.
7. Care este subiectul ei.
8. Dacă se poate argumenta.
9. Dacă ar trebui folosite locuțiuni metaforice sau simbolice.
10. Dacă *Sfânta Scriptură* a acestei doctrine ar trebui expusă după mai multe înțelesuri.

CAPITOLUL 1

DACĂ ESTE NECESAR CA PE LÂNGĂ DISCIPLINELE FILOSOFICE SĂ MAI AVEM O ALTĂ DOCTRINĂ

La primul capitol procedăm așa:

1. Să vedem dacă, pe lângă celelalte discipline filosofice, nu e necesar să cunoaștem și altă doctrină.

La cele ce sunt mai presus de rațiune omul nu trebuie să tindă, după cum spune Ecclesiastul, III, 22: „Să nu cercetezi cele mai presus de tine”.

Dar cele ce sunt accesibile rațiunii sunt prezentate destul de bine în disciplinele filosofice. Deci pare a fi fără rost să avem și altă doctrină pe lângă disciplinele filosofice.

2. *Mai apoi*, doctrina nu poate fi decât despre *ființă*: nimic nu se poate ști despre adevăr dacă nu se referă la ființă. Dar în toate disciplinele filosofice se tratează despre toate cele ce se referă la ființă, chiar despre Dumnezeu: căci acea parte a filosofiei care se numește teologie, sau știința divină, cum spune Filosoful, în *Metaph.*, VI, 1. A fost deci necesar să fie, pe lângă celelalte discipline filosofice, altă doctrină.

Dar această părere este contrară la ceea ce spune Apostolul Pavel în *Epistolă a doua către Timotei*, III, 16: „Orice Scriptură inspirată de divinitate este folositoare pentru a învăța, a argumenta, a perfecționa, a conduce la adevăr. Dar Scriptura de inspirație divină nu aparține disciplinelor filosofice, care sunt inventate de rațiunea umană. Este deci util, pe lângă disciplinele filosofice, să existe o altă știință inspirată de divinitate.

Răspundem că a fost necesar pentru salvarea omului să existe o doctrină anume de revelație divină, pe lângă disciplinele filosofice, care să cerceteze chiar rațiunea umană. Mai întâi că omul a fost făcut de Dumnezeu cu un scop anume, care transcende rațiunea umană, după cum spune *Isaia* (LXIV, 4): „Ochiul nu a văzut un Dumnezeu afară de tine care ar săvârși unele ca acestea pentru cei ce nădăjduiesc în el”. Scopul însă trebuie să fie mai dinainte cunoscut oamenilor care trebuie să-și ordoneze intențiile și acțiunile spre acest scop. Deci a fost necesar pentru om, spre salvarea să, să-i fie descoperite prin revelație divină cele ce transcend rațiunii umane.

Dar chiar despre acele lucruri cu privire la Dumnezeu pe care rațiunea umană le poate cerceta, a fost necesar pentru om să fie instruit de către revelația divină, deoarece adevărul despre Dumnezeu, cercetat de rațiunea umană, la puține și în timp îndelung și cu amestecul multor erori a ajuns omul. Dar cunoașterea acelui adevăr de care depinde întreaga salvare a omului este în Dumnezeu. Așadar pentru a se ajunge la o mai potrivită și sigură salvare a oamenilor a fost necesar ca ei să fie instruiți despre cele divine, de către revelația divină.

A fost necesar deci că, pe lângă disciplinele filosofice, care sunt cercetate prin rațiune, să primească doctrina sfântă prin revelație.

1.La prima obiecție aş spune că este permis ca acele lucruri care sunt mai presus de cunoașterea omului și nu sunt deci de cercetat prin rațiunea omului, sunt totuși primite prin credință, prin revelația Lui Dumnezeu. Precum și spune *Eclesiastul*, VII, 25): „Cele mai multe (lucruri) care depășesc puterile oamenilor sunt cunoscute ție, Doamne”. Și în aceste cunoștințe constă doctrina sfântă.

2.La a doua obiecție aş spune că diversitatea rațiunii cunoscătoare duce la diversitatea științelor. Căci la aceeași concluzie ajung și astrologul și naturalistul când spun că pământul e rotund. Dar astrologul demonstrează acest lucru în mod matematic, adică pe căi abstracte: naturalistul o face însă prin mijloace materiale. Dar nimic nu oprește ca aceleași lucruri, despre care disciplinele filosofice tratează în măsura în care sunt cognoscibile prin lumina rațiunii naturale, ca altă știință să le trateze după felul cum sunt cunoscute prin lumina revelației divine. Deci teologia, care se referă la doctrina sfântă, diferă că gen de acea teologie care e considerată ca parte a filosofiei.

CAPITOLUL 2

DOCTRINA SFÂNTĂ ESTE OARE O ȘTIINȚĂ?

La al doilea capitol procedăm așa:

1. Pare că doctrina sfântă nu este o știință. Orice știință procedează după principii cunoscute de ea. Dar doctrina sfântă pornește de la articole de credință, care nu sunt cunoscute prin sine (*per se*) cu care nu toți sunt de acord: „Căci credința nu este a tuturor” (*Epistolă a doua către Tesaloniceni*, III, 2). *Așadar doctrina sfântă nu este o știință.*

2. Dar știința nu este singulară. Însă doctrina sfântă tratează despre lucruri specifice, adică despre faptele lui Avraam, Isac și Iacob și alții asemenea. Deci doctrina sfântă nu este o știință.

Dar acest lucru este *contrar* a ceea ce spune Augustin (în *De Trin.*, XIV, 1): „Acestei științe i se atribuie numai faptul că prin credință se nasc, se nutresc, se apără, se întăresc cele mai de folos lucruri” (pentru mântuire). Acest lucru nu este propriu niciunei științe decât doctrinei sfinte. Deci doctrina sfântă este o știință.

Răspund spunând că sfânta doctrină este știință. Dar faptul de-a ști are un gen dublu în științe. Unele științe sunt cele care pornesc de la principii cunoscute prin lumina intelectului natural, precum aritmEtica, geometria și altele de acest fel. Sunt însă altele care pornesc de la principii cunoscute prin lumina unei științe superioare, precum perspectiva pornește de la principii notificate prin geometrie și muzica de la principii cunoscute prin aritmEtica. În felul acesta doctrina sfântă este știință, deoarece pornește de la principii cunoscute prin lumina unei științe superioare, care, evident, este a lui Dumnezeu și a fericitorilor. De aci, precum muzica se încrede principiilor sale extrase din aritmEtica, tot așa doctrina sacră se încrede în principiile revelate de Dumnezeu.

1.La primul punct deci trebuie să spun că principiile fiecărei științe sunt sau cunoscute prin sine sau deduse din notificări ale unei științe superioare. Tot așa sunt principiile doctrinei sfinte, cum s-a spus mai sus.

2.La al doilea punct trebuie spus că ele sunt singulare în doctrina sfântă, nu pentru că despre ele se tratează în principal, ci pentru că sunt introduse în viața reală, precum în științele morale atunci când se proclamă autoritatea bărbaților prin care vine la noi revelația divină, pe care se întemeiază *Sfânta Scriptură* sau doctrină.

CAPITOLUL 3

DACĂ SFÂNTA DOCTRINA ESTE O ȘTIINȚĂ UNICĂ

La al treilea capitol procedăm așa:

1. Pare că doctrina sfântă nu este o știință unică. Filosoful¹ spune în *Poster.*, I, 27: „Știință unică este aceea care este dedicată unui singur gen”. Dar creatorul și creatura, despre care se tratează în sfânta doctrină, nu conțin un singur gen de probleme. Deci sfânta doctrină nu este o știință unică.

2. *Mai apoi* în sfânta doctrină se tratează despre îngeri, despre creaturi corporale, despre moravurile oamenilor. Asemenea probleme aparțin însă la diverse științe filosofice. Deci doctrina sfântă nu este o știință unică.

Dar acest lucru *contravine* la ce spune *Sfânta Scriptură*, precum că e o știință unică: spune însă *Sapientia*, X, 10: „I-a dat lui știința sfinților”.

Răspund spunând că doctrina sfântă este o știință unică. Căci ea este unică întru putere și înfățișare, considerată după obiectul ei, nu numai în sens material, ci și după sensul formal al obiectului: socotește că omul, asinul și piatra se unesc într-o rațiune formală și colorată, care este obiectul vizat.

Așadar, deoarece *Sfânta Scriptură* consideră unele lucruri după faptul că sunt de revelație divină, după cum s-a spus, toate cele ce există sunt revelații divine și se unesc într-o rațiune formală ca obiecte ale acelei științe. Și deci trebuie înțelese că o doctrină sfântă sau ca o știință unică.

1. *Mai întâi*, voi spune că doctrina sfântă nu se referă la Dumnezeu și la creaturi în mod egal, ci la Dumnezeu în special și la creaturi după cum se referă la Dumnezeu ca principiu sau scop. Fapt ce nu împiedică unitatea științei.

2. *Mai apoi*, spun că nimic nu împiedică puterile inferioare să-și diversifice obiceiurile după alte elemente care în mod normal cad în puterea sau dispoziția unora superioare: deoarece o putere superioară poate privi un obiect într-o rațiune formală mai largă. Precum obiectul simțului comun² e sensibilul, în înțelesul de vizibil sau audibil: deci simțul comun, care e o putere unică, se extinde la

¹Aristotel.

²În psihologia thomistă, simțul comun este un centru de convergență a impresiilor sensibile, un fel de conștiință sensitivă, localizată de antici în lobul frontal.

toate obiectele celor cinci simțuri. La fel ca cele ce sunt tratate de diferite științe filosofice, poate și doctrina sfântă, una fiind, să privească sub un unghi unic toate cele ce sunt revelații divine. Astfel încât doctrina sacră se prezintă ca o impresie a științei divine, care este unică și simplă referitoare la orice.

CAPITOLUL 4

DACĂ DOCTRINA SFÂNTA ESTE O ȘTIINȚĂ PRACTICĂ

La al patrulea capitol procedăm așa:

1. Pare că doctrina sfântă e o Știință practică. „Scopul (științei) este o operație practică”, spune Filosoful în *Metaph.*, II,

Dar doctrina sfântă procedează la acțiune după *Epistola Apostolului Iacob* (II, 22): „Fiți împlinatori ai cuvântului, nu numai auditori”. Deci doctrina sfântă e știință practică.

2. *Pe lângă această*, doctrina sfântă este divizată în legea veche și cea nouă. Legea însă ține de știința morală, care e o știință practică. Deci doctrina sfântă este o știință practică.

Dar, dimpotrivă, orice știință practică se ocupă de lucruri făcute de oameni, adică de faptele morale ale oamenilor, despre construcții de case. Doctrina sfântă se ocupă în principal de Dumnezeu, a cărei operă mai importantă sunt oamenii. Nu este deci o știință practică, ci mai mult speculativă.

Răspund prin a spune că doctrina sfântă, cum s-a spus, una fiind, se extinde la probleme ce aparțin la diferite științe filosofice, precum rațiunea formală se extinde la probleme diferite, după cum pot fi cunoscute prin inspirația divină. Dacă se poate ca între științele filosofice unele să fie speculative iar altele practice, doctrina sfântă trebuie înțeleasă sub ambele forme, după cum și Dumnezeu, prin aceeași știință, se cunoaște și pe sine și pe cele ce le creează. Totuși e mai mult speculativă decât practică, deoarece se ocupă mai mult de lucrurile divine decât de faptele oamenilor. De acestea se ocupă în măsura în care omul e condus spre desăvârșita cunoaștere a lui Dumnezeu, în care constă fericirea eternă. Și prin asta am răspuns la obiecție.

CAPITOLUL 5

DACĂ DOCTRINA SFÂNTĂ ESTE MAI DEMNĂ DECÂT ALTE ȘTIINȚE

La al cincilea capitol procedăm așa:

1. Pare că doctrina sfântă nu este mai demnă ca alte științe. Certitudinea ține însă de demnitatea științei. Dar alte științe, de ale căror principii nu ne putem îndoi, par să fie mai demne decât doctrina sfântă, ale cărei principii, precum articolele de credință, pot fi puse la îndoială. Așadar alte științe par mai demne decât aceasta.

2. *Pe lângă această*, o știință inferioară este acceptată grație uneia superioare, precum muzica prin aritmetică. Dar doctrina sfântă a primit ceva de la disciplinele filosofice. Căci spune Hieronymos (în *Către marele orator al orașului Roma*, 84): „Doctorii antici și-au construit operele lor în mare măsură din doctrinele și sentințele filosofilor, încât nu știi ce trebuie să admiri la ei mai întâi, erudiția seculară sau știința Scripturilor”. Deci doctrina sfântă este inferioară altor științe.

Dar, dimpotrivă, se spune că celelalte științe sunt slujnicele acesteia. După *Proverbe* (IX, 3): „A trimis slugile sale să strige pe vârful dealului.”

Răspund spunând că întrucât această știință este mai speculativă și practică decât celelalte, depășește pe toate celelalte atât speculative cât și practice. Spunem că este mai demnă științelor speculative din cauza certitudinii cât și a demnității materiei. Și cât de mult depășește această știință pe celelalte speculative în ambele feluri. Prin certitudine, deoarece alte științe își au certitudinea în lumina rațiunii umane, care poate greși, pe când aceasta își are certitudinea în lumina științei divine, care nu poate greși. Mai apoi, într-adevăr, prin demnitatea materiei, căci cea a acestei științe este în principal în cele ce transcend capacitatea rațiunii. Iar celelalte științe sunt considerate în măsura în care se supun rațiunii.

Acea este într-adevăr mai demnă decât științele practice care depind de un scop ulterior, precum militarii de civili: căci o armată bună este organizată de o cetate bună. Scopul acestei doctrine, întrucât e practică, e fericirea eternă, la care scop sunt subordonate în final toate scopurile științelor practice. Este deci clar că sub orice aspect e mai demnă ca acelea.

1. Mai întâi, aș spune deci că nimic nu împiedică ceea ce este mai

sigur după natură să fie mai puțin sigur din cauza debilității intelectului nostru, care „este față de minunăția naturii precum ochiul nopții față de lumina soarelui”, cum spune Aristotel în *Metaph.* (II, 1). Îndoiala care apare când ne referim la unele articole de credință, nu este din cauza incertitudinii lucrului, ci din cauza debilității intelectului uman. Totuși, cea mai mică îndoială ce se poate avea cu privire la cunoașterea lucrurilor celor mai înalte este mai de dorit ca cea mai sigură cunoaștere ce am avea-o despre lucrurile mărunte, cum se spune în *De anima* (I, 5).

2. *Mai apoi*, voi spune că această știință poate să primească ceva de la disciplinele filosofice, nu că ar avea nevoie în mod necesar, ci pentru o mai mare întărire a celor pe care le afirmă această știință. Ea nu-și primește principiile sale de la alte științe, ci direct de la Dumnezeu, prin revelație. Deci nu primește de la alte științe, oricât de înalte, ci folosește chiar pe cele inferioare și subordonate: precum elementele arhitectonice sunt folosite de furnizori, sau militarii de civili. Și chiar lucrul care este folosit din ele, nu este din cauza unui defect sau insuficiență a lui, ci din cauza defectului intelectului nostru. Cele care sunt cunoscute prin rațiunea naturală, din care provin alte științe, sunt deduse mai ușor în aceea care este mai presus de rațiune, care sunt predate în această știință.

CAPITOLUL 6

DACĂ ACEASTĂ DOCTRINĂ ESTE ÎNȚELEPCIUNEA

La al șaselea capitol procedăm așa:

1. Se pare că această doctrină nu este înțelepciunea, căci nicio doctrină care își ia principiile din afara ei nu este demnă de numele *înțelepciune*. Deoarece „înțelepciunii îi revine rolul de-a ordona nu de a se subordona” (cum se spune în *Metaph.*, I, 2), această doctrină își ia principiile din afara ei, cum s-a spus. Deci această doctrină nu e înțelepciune.

2. *Pe lângă această*, înțelepciunii îi incumbă probarea principiilor altor științe, de unde și numele de *capul științelor*, cum spune Aristotel în *Etica* (VI, 7). Dar această doctrină nu probează principiile altor științe. Deci nu e înțelepciune.

3. *Mai apoi*, această doctrină este câștigată prin studiu. Înțelepciunea însă se obține prin inspirație și este numărată printre cele șapte daruri ale Sf. Duh, cum spune *Isaia* (II, 2). Deci această doctrină nu este înțelepciune.

Dar este împotrivă a ce spune *Deuteronomul* (IV, 6): „Aceasta este înțelepciunea și intelectul nostru înaintea oamenilor.

Răspund spunând că această doctrină este suprema înțelepciune între toate înțelepciunile umane, nu numai într-un fel, ci în mod absolut. Cum însă înțelepciunii îi revine rolul de-a ordona și judeca, judecata însă se obține de inferiori printr-o cauză superioară. Acela este numit înțelept într-un fel anume, care e considerat cea mai înaltă cauză a genului respectiv. Precum în genul construcțiilor cel care a furnizat planul casei este numit înțelept și arhitect, față de tehnicienii inferiori, care taie pietrele sau pregătesc cimentul. Așa cum se spune la *Epistola Corinteni* (III, 10): „Ca un arhitect înțelept eu am pus temelia”. Și iarăși dacă e vorba de viața umană în ansamblul ei este numit *prudent* și înțelept cel care îndrumază actele umane spre scopul urmărit. Cum se spune în *Proverbe* (X, 23): „înțelepciunea este prudența bărbatului”. Acela deci care este considerat în mod absolut suprema cauză a întregului Univers, care e Dumnezeu, este numit înțelepciunea supremă. De aceea se și consideră că înțelepciunea este mai demnă de cunoscut, cum spune Augustin în *De Fide* (XII, 14). Or, această doctrină sfântă ne face să cunoaștem pe Dumnezeu cu maximă precizie că el este cauza supremă. Căci ea nu se mulțumește cu ceea ce este cunoscut prin

creaturi, pe care le-au cunoscut filosofi, cum spune Apostolul Pavel, *Epistola către Romani* (I, 19): „Ceea ce știu ei despre Dumnezeu, le-a fost descoperit lor de Dumnezeu”. Ba chiar ceea ce este cunoscut numai de el însuși despre sine, și altele ne-a comunicat prin revelație. De aceea doctrina sfântă este numită înțelepciunea maximă.

1. *La prima obiecție* trebuie spus că doctrina sfântă nu împrumută principiile sale de la o altă știință umană, ci de la cea divină, de la care - ca supremă înțelepciune - vine toată cunoașterea noastră.

2. *La a doua obiecție* spun că principiile altor științe sau sunt cunoscute prin sine (*per se*), și nu pot fi dovedite, sau sunt dovedite printr-o altă motivație naturală în altă știință. Dar propria cunoaștere a acestei științe vine prin revelație, nu prin rațiunea naturală. De aceea nu ține de datoria ei să probeze principiile altor științe, ci numai să le judece. Și tot ce se va găsi în aceste științe contrar adevărului acestei științe sacre, totul va fi condamnat ca fals, cum spune *Epistola II-Corinteni* (X, 4): „Noi dăruim toate uneltirile și trufia ce se ridică împotriva cunoașterii lui Dumnezeu”.

3. *La a treia obiecție* spun că: precum judecata aparține înțelepciunii după dublul mod de-a judeca, tot așa în dublu fel este primită înțelepciunea. Se întâmplă ca judecata să se facă într-un fel prin înclinație. Astfel cel care are obișnuința virtuții să judece drept cu Privire la lucrurile ce trebuie făcute după principiile virtuții, în măsura în care este înclinat a face așa: de aci și ce spune Aristotel în *Etica* (X, 5) că omul virtuos este măsura și regula faptelor umane.

Alt mod este prin cunoaștere, anume că cineva instruit în științele morale poate aprecia virtutea, chiar dacă el nu o are. Primul fel de-a judeca aplicat problemelor divine aparține înțelepciunii cărei îl consideră un dar al Sf. Duh, cum se spune la *Epistola - Corinteni* (II, 15): „Omul spiritual judecă toate”. Și Dionysios (Areopagitul) spune în *De Div. Nom.* (II, 15): „Hieroteos este înțelept nu numai învățând, ci și simțind divinul”. Cât privește celălalt mod de-a judeca, ține de această doctrină și este câștigat prin studiu, deși principiile sale au fost primite prin revelație.

CAPITOLUL 7

OARE DUMNEZEU ESTE SUBIECTUL ACESTEI ȘTIINȚE?

La al șaptelea capitol procedăm așa:

1. Pare că Dumnezeu nu este subiectul acestei științe. În orice știință trebuie să se cunoască despre subiectul ei — ce este?

— după Filosoful în *Poster*. (I, 1). Dar această știință nu spune despre Dumnezeu *ce este*, dar Ioan Damaschinul (în *De Fide Orth.*, 1, 4) spune: „Cu privire la Dumnezeu este imposibil să, spunem ce este”. Deci Dumnezeu nu este subiectul acestei științe.

2. *Pe lângă această*, toate cele ce sunt determinate într-o știință trebuie înțelese că fiind subiectul acelei științe. Dar în *Sfânta Scriptură* se vorbește despre multe alte lucruri pe lângă Dumnezeu, precum despre creaturi și despre moravurile oamenilor. Deci Dumnezeu nu este subiectul acelei științe.

Dimpotrivă, acela este subiectul unei științe, despre care se vorbește în acea știință. Dar în această știință este vorba despre Dumnezeu. I se spune teologie ca și cum ar fi vorba de Dumnezeu. Deci Dumnezeu e subiectul acestei științe.

Răspund spunând că Dumnezeu este subiectul acestei științe. Așa cum o știință are un subiect, tot așa are un obiect ca putere sau dispoziție, însă este propriu să se dea acel obiect potrivit cu puterea saui înfățișarea celui care toate se referă la putere sau înfățișare. Precum omul și piatra sunt referitor la vedere, întrucât sunt colorate, căci culoarea este obiectul propriu vederii. Toate însă sunt tratate în doctrina sfântă în raport cu Dumnezeu, fie că e vorba despre Dumnezeu însuși, fie că au relație cu Dumnezeu ca principiu și scop. De aici urmează că Dumnezeu este cu adevărat subiectul acestei științe. Dealtfel lucrul este lămurit din înseși principiile acestei științe, care sunt articole de credință, deci referitoare la Dumnezeu. Identic este însă și subiectul principiilor și al întregii științe, precum toată știința despre virtute este conținută în principii.

Unii însă, scrutând cele ce sunt tratate în această știință, și nu în felul cum sunt considerate, au propus altă materie acestei științe: fie lucruri, fie semne, fie lucrarea de mântuire, fie Hristos în întregime, drept cap și membre. De toate se vorbește în această știință, dar în referire la Dumnezeu.

1. *La prima obiecție* vom spune că despre Dumnezeu noi nu putem

ști ce este. Folosim totuși în această doctrină efectul lui, sau natură sau grația, în locul definiției, referitor la cele ce spunem despre Dumnezeu în această doctrină. Așa cum unii filosofi ai științei demonstrează ceva prin cauză și efect, considerând efectul drept definiție a cauzei.

2. La a doua obiecție vom spune că toate cele ce sunt precizate în *Sfânta Scriptură* trebuie înțelese că referindu-se la Dumnezeu; nu ca părți sau specii sau accidente, ci ca raportate la el într-o manieră oarecare.

CAPITOLUL 8

OARE ACEASTĂ DOCTRINĂ ESTE ARGUMENTATIVĂ?

La al optulea capitol procedăm așa:

1. Se pare că această doctrină nu e argumentativă. Spune însă Ambrosius¹ în *De Fide Cathol.*... Pretinde argumente unde se cere credință”. Dar în această doctrină cu adevărat se cere credință, cum spune *Evangelia după Ioan* (XX, 31):... Acestea au fost scrise ca să credeți”. Deci doctrina sfântă nu este argumentativă.

2. Dacă această doctrină este argumentativă, se argumentează sau prin autoritate sau prin rațiune. Dacă se face prin autoritate, nu pare să dăuneze demnității ei, căci argumentul de autoritate este cel mai slab, după Boetius (în *Corn. Super topica Ciceronis*, I, 6). Dacă se face însă prin rațiune, nu dăunează scopului său, deoarece după sf. Grigorie (*Homiliae*, 26): „Credința nu are niciun merit acolo, unde rațiunea umană aduce experiență”. Deci doctrina sfântă nu este argumentativă.

Este însă împotriva ce spune *Epistola către Tit* (1, 9), care cere episcopului: „Să fie ferm atașat doctrinei și fidel învățaturii, încât să poată predica învățătura sănătoasă și să argumenteze cu cei care o contrazic”.

Răspund spunând că alte științe nu argumentează în dovedirea principiilor lor, dar se sprijină pe principiile lor pentru a arăta altele în înseși științele lor. Dar această doctrină nu pretinde să probeze principiile sale, care sunt articole de credință, ci prin ele conduce la arătarea altora, precum Apostolul în *Epistola 14 Corinteni* (XV, 12), prin învierea lui Hristos conduce la dovedirea învierii comune.

Totuși trebuie luat în seamă că științele filosofice inferioare nici nu dovedesc ceva prin principiile lor, nici nu discută cu cei ce le neagă, lăsând acest rol științei superioare. Cea mai înaltă dintre ele, adică Metafizică, discută principiile sale cu cei ce le neagă, dacă adversarul cedează ceva; dacă însă nu cedează nimic nu poate să discute cu el. Poate însă să rezolve propriile probleme. Dar *Sfânta Scriptură*, cum nu are una mai înaltă, discută cu cei ce neagă principiile sale, argumentând într-adevăr dacă adversarul cedează ceva în privința acelor care le are prin revelație divină.

După cum prin autoritatea sfintei doctrine discutăm contra

¹De Milano.

ereticilor și cu un articol contra celor ce neagă altul. Dacă într-adevăr un adversar nu crede nimic din cele revelate de divinitate, nu mai rămâne altă cale pentru a proba articolele credinței prin rațiune, ci de-a rezolva problemele, dacă acestea ar fi împotriva credinței. Cum însă credința se bazează pe un adevăr infailibil, este imposibil să se demonstreze contrariul, este deci evident că probele ce se aduc contra credinței nu sunt întemeiate, ci doar argumente superficiale.

1. *La prima obiecție* spun că este clar că argumentele rațiunii umane nu-și au locul în demonstrarea celor ce țin de credință, totuși prin articolele de credință această doctrină poate demonstra alte lucruri, cum s-a spus.

2. *La a doua obiecție* spun că a argumenta prin autoritate este propriu acestei doctrine, deoarece principiile sale le are prin revelație și deci trebuie să se creadă în autoritatea lor, care e dată prin revelație. Acest fapt nu impietează asupra demnității acestei doctrine. Căci este evidentă valoarea autorității bazată pe raționalul uman, să fie foarte șubredă, iar valoarea autorității întemeiate pe revelația divină să fie foarte convingătoare.

Totuși sfânta doctrină folosește chiar rațiunea umană, nu chiar pentru demonstrarea credinței, deoarece acest fapt ar slăbi meritul credinței, dar pentru a manifesta alte aspecte ale acestei doctrine. Cum însă grația nu distruge natura, ci o perfecționează, trebuie ca rațiunea naturală să servească credința, așa cum înclinarea naturală a voinței se supune carității.

Precum zice Apostolul în *Epistola II-Corinteni* (X, 5): „Noi supunem toată gândirea slujirii lui Hristos”. De aici vine faptul că sfânta doctrină folosește chiar autoritatea filosofilor acolo unde se poate ajunge la cunoaștere prin rațiunea naturală, cum spune Pavel (*Faptele Apostolilor*, XVII, 28), când citează pe Aratus: „Precum și unii poeți ai voștri au spus: noi suntem din neamul lui Dumnezeu”.

Uneori sfânta doctrină are astfel de autoritate doar ca argumente străine și probabile. Argumentele proprii și sigure îi vin însă din autoritatea Scripturilor canonice. Cât privește autoritatea altor doctori ai Bisericii are valoarea sa proprie, dar probabilă. Dar credința noastră își are bazele în revelațiile avute de apostoli și profeți, consemnate în cărțile canonice. Nu însă și revelației făcute altor doctori. Căci zice Augustin în *Epistola către Hieronymos*: „Numai din cărțile acelea ale Scripturilor canonice am învățat să apăr onoarea (credinței mele) încât cred că niciun autor dintre ei nu a greșit cu siguranță. Pe alții însă eu îi citesc dar, oricât ar fi deeminenți întru doctrina sfântă, nu îi socot Perfecti, lucru pe care ei înșiși l-au simțit.

CAPITOLUL 9

DACĂ SFÂNTA SCRIPTURĂ TREBUIE SĂ FOLOSEASCĂ METAFORE

La al nouălea capitol procedăm așa:

1. Se pare că *Sfânta Scripturi* nu trebuie să folosească metafore. Această manieră care e proprie celor mai modeste doctrine, nu pare să se potrivească acestei științe, care între altele ține locul suprem, cum s-a spus mai sus. A proceda astfel prin asemănări și reprezentări e propriu poeziei, care e cea mai de jos dintre toate doctrinele. Deci a folosi acest fel de asemănări nu se potrivește acestei științe.

2. *Pe lângă această*, această doctrină este destinată să exprime adevărul și demonstrațiilor sale este promisă o recompensă. Căci spune (*Eclesiast*, XXIV, 31): „Cei ce mă pun în lumină vor avea viață eternă”. Dar prin acel fel de asemănări se ascunde adevărul. Nu convine deci acestei doctrine divine să se exprime prin asemănarea cu lucrurile corporale.

Pe de altă parte, în măsura în care unele creaturi sunt mai sublime cu atât mai mult se apropie de asemănarea cu divinitatea. Deci dacă unele dintre creaturi se apropie de Dumnezeu, atunci ar trebui ca astfel de transformare să fie în cea mai mare măsură dintre creaturile cele mai sublime, nu dintre cele mai modeste. Totuși găsim în: *Scripturi* frecvent asemenea figuri.

Dar este contrar ce spune *Hoșea* (XII, 10): „Eu am înmulțit vedeniile și prin prooroci am vorbit în pilde”. A preda însă ceva prin asemănare este metaforic. Deci este permis doctrinei sacre să folosească metafore.

Răspund spunând că este permis *Sfintei Scripturi* să redea cele divine și spirituale prin asemănare cu cele corporale. Dumnezeu asigură tuturor cele ce sunt potrivite cu natura lor. Este deci natural pentru om să ajungă la cele inteligibile prin cele sensibile, deoarece toată cunoașterea noastră își are începutul în simțuri. Așadar este potrivit că *Sfânta Scriptură* să ne predea nouă cele spirituale prin metafore ale celor corporale. Și acest lucru îl și spune Dionysios Areopagitul, în *Cael. Hier.*, cap. 1: „Este imposibil ca raza divină să strălucească pentru noi dacă nu este înfășurată într-o diversitate de văluri sfinte”. Este deci potrivit *Sfintei Scripturi*, care se adresează tuturor în comun, după *Epistola către Romani* (I, 14): „Sunt îndatorat

și față de savanți și față de cei ignoranți”, să prezinte cele spirituale prin asemănări cu cele corporale, astfel încât măcar așa să înțeleagă cei slabi de minte, care nu sunt apți să înțeleagă altfel cele mai greu de înțeles.

1.*La prima obiecție* spun că poetica folosește metaforele pentru a reda o imagine. Imaginea este în mod natural plăcută omului. Iar doctrina sfântă folosește metaforele din necesitate și utilitate, cum s-a spus mai sus.

2.*La a doua obiecție* spun că raza divinei revelații nu este distrusă din cauza figurilor sensibile în care e înfășurată, cum spune Dionysios, ci își păstrează adevărul său. Căci mințile cărora se face revelația nu rămân la asemănări, ci se înalță prin ele la cunoașterea celor inteligibile. Iar prin cei cărora li se face revelația sunt instruiți unii ca aceia. Așa se face că într-un loc al Scripturii găsim metafore, iar în altele prin expresii directe. Ba chiar însăși ocultarea figurilor este utilă în activitatea celor studioși și contra batjocurilor celor necredincioși, despre care spune *Matei* (VII, 6): „Nu dați cele sfinte câinilor”.

3.*La a treia obiecție* spun că, după cum spune Dionysios (*Cael. Hier.*, 2) este mult mai convenabil ca cele divine din Scripturi să fie predate prin figuri de stil problemele mai obișnuite de viață decât cele mai elevate. Și asta pentru trei motive. *Primo*, fiindcă prin acest mijloc se eliberează sufletul omenesc de eroare. Apare însă evident că acest fel nu e propriu lucrurilor divine. Ce poate fi dubios dacă prin figuri mărețe sunt descrise cele divine; în mai mare măsură este util pentru aceia ce nu au cunoscut nimic despre problemele mai înalte. *Secundo*, deoarece acest mod de exprimare este mai favorabil decât cunoașterea lui Dumnezeu pe care o avem în această viață. Căci pentru noi e mai manifest ce nu este Dumnezeu decât ce este el. Deci chiar figurile de stil mai îndepărtate de Dumnezeu ne fac nouă mai veridică aprecierea lui Dumnezeu decât ce spunem sau gândim de el. *Terțio*, astfel divinul e ascuns de cei nedemni.

Capitolul 10

DACĂ SFÂNTA SCRIPTURĂ LA O LITERĂ UNICĂ ARE MAI MULTE SENSURI

La al zecelea capitol procedăm așa:

1. Pare că *Sfânta Scriptură* într-un cuvânt nu are mai multe sensuri: istoric sau literal, alegoric, tropologic sau moral și anagogic. Căci multiplicitatea sensurilor într-o *Scriptură* pare să aducă confuzie și decepție și răpește fermitatea argumentării, deci multiplicarea propozițiilor nu servește argumentării, ci provoacă alte erori. Dar *Sfânta Scriptură* trebuie să fie eficace în a arăta adevărul față de toate erorile. Deci nu trebuie ca în ea o literă să aibă mai multe sensuri.

2. Dar Augustin spune în cartea *De utilitate credendi* (3) că i „Scriptura care este numită *Vechiul Testament* prezintă patru sensuri, adică: istoric, etiologic, analogic, alegoric”. Aceste patru însă par a fi deosebite de primele patru spuse mai sus. Deci nu pare convenabil ca aceleași texte ale *Sfintei Scripturi* să fie expuse după cele patru sensuri mai sus spuse.

3. *De asemenea*, pe lângă cele patru sensuri mai sus spuse, se află și cel parabolic, care nu se află între cele patru.

Este însă contrar ceea ce spune Grigorie în *Moralia*, XX, 1: „*Sfânta Scriptură* transcende toate științele cu mult prin înseși locuțiunile sale, deoarece prin același cuvânt, cât timp se vorbește, se descoperă o taină”.

Răspund spunând că autorul *Sfintei Scripturi* este Dumnezeu, a cărui putere nu este numai să-și acomodeze vorbele la semnificațiile lor ci chiar pe om să-1 facă astfel, ba chiar lucrurile. Așadar, precum în toate științele vorbele își au semnificația lor, tot așa au un sens propriu în această știință, în așa fel încât înseși lucrurile semnificate prin cuvinte să semnifice și altceva. Prima semnificație, aceea care denumește lucrul, ține de primul sens, care este un sens istoric sau literal. Cu adevărat acea semnificație, care este sensul propriu al cuvântului, în al doilea rând lucrurile semnifică și altceva, care se numește sens spiritual, care se bazează pe cel literal și îl presupune.

Iar acest sens spiritual se divide în trei. Cum spune Apostolul Pavel (*Epistola către Evrei*, VII, 19): „Legea veche este o figură a legii celei noi și Dionysios spune în *Cael. Hier.* (5) că este figura gloriei viitoare, în fine, cele ce sau petrecut la vârf (în *capite*) sunt semne ale

celor ce noi trebuie să facem. Așadar, după cum cele ce sunt ale legii vechi semnifică cele ce sunt ale legii noi, acesta este sensul alegoric. Cu adevărat cele ce s-au petrecut cu Hristos, sau în cele ce semnifică pe Hristos, sunt semne ale acestor lucruri pe care noi trebuie să le facem, este sensul moral, după cum semnifică cele ce sunt spre gloria eternă, este sensul anagoric.

Deoarece sensul literal este cel pe care autorul îl intenționa: însă autorul *Sfintei Scripturi* este Dumnezeu, care prin intelectul său înțelege toate în același timp, nu este nepotrivit, cum spune Augustin (*Confesiuni*, XII, 31), chiar dacă după sensul literal într-un cuvânt al Scripturii sunt mai multe sensuri¹.

1. *La prima obiecție* spun că multiplicitatea acelor sensuri nu produce o echivocitate sau altfel de nedumerire. Căci, cum s-a spus, acest sens nu se multiplică din cauză că un cuvânt semnifică mai multe, ci din cauză că acele lucruri semnificate prin cuvinte pot să fie semne ale altor lucruri. Așadar, nu se produce nicio confuzie în *Sfânta Scriptură*, deoarece toate sensurile sunt întemeiate pe unul, adică cel literal, și numai din acesta singur se poate extrage argumentul, nu din acelea care, cum spune Augustin (*Contra Vincentium donatistam*, 93). Totuși nu din această cauză va pierde ceva *Sfânta Scriptură*, căci nimic din cele ce au sens spiritual ce-ar fi necesare credinței nu lipsește din cele ce Scriptura proclamă în mod evident prin sensul literal.

2. *La a doua obiecție* spun că acele trei sensuri: istoric, etiologic și analogic, țin de acel unul sens literal. Este istorie, cum spune Augustin mai sus, atunci când ceva este pur și simplu expus. Este etiologic atunci când se exprimă cauza, ca atunci când Dumnezeu a explicat cauza pentru care Moise a permis evreilor repudierea soțiilor, din cauza asprimii inimilor lor (*Matei*, XIX, 8). Există în fine analogia atunci când se subliniază că adevărul unui pasaj din *Scriptură* nu contrazice adevărul altuia. Rămâne doar alegoria, între cele patru, care ține locul celor trei spirituale. Precum și Hugo de Sancto Victore a înțeles prin sensul alegoric chiar sensul analogic, atunci când pune în a treia carte a *demențelor* sale numai trei sensuri, adică istoric, alegoric și tropologic.

3. *La a treia obiecție* spun că sensul parabolic este inclus în literal. Căci prin vorbele folosite se semnifică ceva în sens propriu ceva în sens figurativ și în acest caz este literal nu numai sensul figurii (de stil), ci și ceea ce ea reprezintă. Când, de exemplu, *Scripturii* vorbește de brațul lui Dumnezeu, sensul literal nu este că Dumnezeu ar avea un braț corporal, ci trebuie înțeles ceea ce semnifică acest braț adică o virtute operativă. De unde reiese că sensul literal al *Sfintei*

¹Această concluzie specială este astăzi contestată, după ce fusese aproape unanim recunoscută.

Scripturi nu poate fi nicidecum fals.

QUAESTIO II

DESPRE DUMNEZEU. OARE EXISTĂ EL?

Așadar, deoarece principala intenție a acestei doctrine sfinte este să prezinte pe Dumnezeu, nu numai cu privire la ce este el, în sine (*in se*), dar și că este principiul lucrurilor și scopul lor, și în mod special al creaturii raționale, precum este evident din cele spuse mai sus. Urmărind expunerea acestei doctrine, în primul rând vom trata despre Dumnezeu, apoi despre activitatea creaturii raționale, apoi despre Hristos, care ca om este calea noastră ce tinde spre Dumnezeu.

Expunerea noastră cu privire la Dumnezeu va fi însă întreită. Mai întâi vom lua în considerare cele ce țin de esența divină, apoi cele ce țin de distincția persoanelor, apoi de cele ce țin de procesul creaturilor lui.

Cu privire la adevărata esență divină, mai întâi trebuie să expunem: dacă Dumnezeu există, în ce mod există, sau în ce mod nu există, apoi va trebui expus despre cele ce țin de însăși activitatea lui, adică despre: știința, voința și puterea lui.

Cu privire la prima sunt de cercetat trei aspecte:

1. Dacă existența lui Dumnezeu se poate cunoaște prin sine.
2. Dacă este demonstrabilă.
3. Dacă Dumnezeu există.

CAPITOLUL 1

DACĂ DUMNEZEU EXISTA, ESTE CUNOSCUȚ PRIN SINE

La primul capitol procedăm așa:

1. Pare că Dumnezeu există cunoscut prin sine. Acele lucruri numim noi cunoscute prin sine, căror cunoaștere ne vine în mod natural, cum sunt primele principii. Dar, cum spune Ioan Damaschinul în cartea sa (De Fide Orth., I, 3): „Cunoașterea tuturor celor cu privire la Dumnezeu ne este insuflată în mod natural”. Deci Dumnezeu este cunoscut prin sine în mod evident.

2. Pe de altă parte, se spune că sunt cunoscute în mod evident (per se) despre acele lucruri care se recunosc așa doar la cunoașterea termenilor, lucru pe care îl atribuie Filosoful demonstrației primelor principii (în Poster., I, 3). De îndată ce știm ce este tot și parte, imediat știm că orice tot e mai mare ca o parte a sa. Deci fiind înțeles ce înseamnă acest nume Dumnezeu, imediat este înțeles că Dumnezeu există. Acest nume nu semnifică ceva decât care nu se poate concepe ceva mai mare: or, ce există și în intelect și în realitate este mai mare decât ce este numai în intelect. Deci dacă acest nume Dumnezeu este înțeles, el există în minte, trebuie să existe și în realitate. Deci existența lui Dumnezeu este cunoscută prin sine.

3. De asemenea, existența adevărului este cunoscută prin sine, deoarece cine neagă că adevărul există concede că adevărul nu există; dacă însă nu există adevăr, este totuși adevărat că nu există adevăr. Dar dacă ceva este adevărat, trebuie ca în adevăr să existe. Dumnezeu este însă însuși adevărul, cum spune Evanghelia după Ioan (XIV, 6): „Eu «sunt calea, adevărul și viața”. Deci existența lui Dumnezeu este cunoscută prin sine.

Pe de altă parte, nimeni nu poate gândi ceva opus unui lucru cunoscut prin sine, cum spune Filosoful în Metaph., IV, 3, 3 și în Poster., I, 10, cu privire la demonstrarea primelor principii. Or, nimeni nu poate gândi opusul faptului că Dumnezeu există, după cum spune Psalmistul (LII, 1): „Zis-a cel nebun în inima sa, nu este Dumnezeu”. Deci existența lui Dumnezeu nu este prin sine cunoscută.

Răspund spunând că un lucru poate fi cunoscut prin sine în două feluri: un fel, prin sine dar nu pentru noi, iar alt fel prin sine dar și pentru noi. Astfel o propoziție este cunoscută prin sine

deoarece predicatul este inclus în noțiunea subiectului, precum omul este animal, căci animalitatea face parte din noțiunea de om. Dacă deci este cunoscut de toți și predicatul și subiectul ce înseamnă, acea propoziție va fi cunoscută prin sine de toți. Așa cum în demonstrarea principiilor, ai căror termeni sunt cunoscuți tuturor și nimeni nu neagă că ființă și neființă, tot și parte, și altele există. Dacă însă unii ignoră ce este subiectul și predicatul, propoziția în sine nu va fi mai puțin evidentă în sine; dar va fi așa pentru cei care ignoră subiectul și predicatul propoziției. De aceea spune Boetius, în cartea De hebdomadibus, că unele principii sunt comune spiritului și cunoscute prin sine pentru cei înțelepți numai „deoarece lucruri corporale nu există în realitate”.

Spun deci că această propoziție: Dumnezeu există, în măsura în care este cunoscut în sine și prin sine, deoarece predicatul este identic cu subiectul. Dumnezeu este însă însăși existența, cum s-a spus. Dar deoarece noi nu știm despre Dumnezeu ce este, nu este pentru noi cunoscut prin sine, ci e nevoie să fie demonstrat prin ceva ce este mai mult cunoscut de către noi, și mai puțin cunoscut după natura sa, adică prin efectele (lui Dumnezeu).

1. Mai întâi, voi spune că a cunoaște că Dumnezeu există ne este nouă în mod natural infiltrat oarecum confuz, adică întru cât Dumnezeu este fericirea omului. Omul însă dorește în mod natural fericirea și ceea ce este firesc dorit de om este cunoscut de acesta. Dar nu e lucru simplu a cunoaște că Dumnezeu există, precum a cunoaște că vine cineva nu-i totuna cu a cunoaște pe Petru, cu toate că Petru este cel ce vine. Mulți însă consideră că suprema fericire pentru om sunt bogățiile, alții plăcerile, alții alte lucruri.

2. La a doua obiecție spun că cineva care aude acest nume Dumnezeu și nu înțelege înseamnă ceva decât care nu se poate cugeta mai mare, precum cei ce au crezut că Dumnezeu este corp. Dat fiind însă că cine înțelege acest nume Dumnezeu semnifică ceea ce spune, adică ceva decât care nu se poate mai mare, nu înseamnă totuși neapărat că înțelege ce semnificație are acest nume în natura lucrurilor, ci doar o cunoaștere nesigură a intelectului. Nici nu poate argumenta ce este în realitate, nici nu consideră că ar fi în realitate ceva despre care se poate spune că nu poate fi ceva mai mare, lucru crezut de cei ce consideră că Dumnezeu nu există.

3. La a treia obiecție spun că adevărul este lucru comun, și cunoscut prin sine, dar primul adevăr, acela de-a exista, nu ne este nouă cunoscut prin sine.

CAPITOLUL 2

OARE EXISTENȚA LUI DUMNEZEU ESTE DEMONSTRABILĂ?

La al doilea capitol procedăm așa:

1. Pare că existența lui Dumnezeu este demonstrabilă. Existența lui Dumnezeu este însă un articol de credință. Iar cele ce țin de credință nu sunt demonstrabile: deoarece; demonstrația ne face să știm, credința însă nu este ceva referitor la aparențe, cum spune Apostolul în *Epistola către Evrei* (XI, 1). (Credința însă este încredințarea despre lucrurile nădăjduite și adevărarea celor nevăzute). Deci existența lui Dumnezeu nu este demonstrabilă.

2. *Pe lângă această* termenul mediu al demonstrației este ceea ce există. Dar despre Dumnezeu nu putem ști ce este, ci numai ce nu este cum spune Ioan Damaschinul (*De Fide Orth.*, I, 4). Deci nu putem demonstra existența lui Dumnezeu.

3. *De asemenea,* dacă se demonstrează că Dumnezeu există, acest lucru nu se face decât prin efectele lui. Dar efectele sale nu sunt proporționate cu el, căci el însuși este infinit, iar efectul finit. Finitul mi' este însă o proporție a infinitului. Cum însă cauză nu se poate demonstra prin efectul său, la nivelul lui Dumnezeu este evident că existența să nu ar putea fi demonstrată.

Dar este contrar ce spune Apostolul (*Romani*, I, 20): „Cele nevăzute ale lui Dumnezeu sunt evidente prin faptul că sunt realizate și înțelese”. Dar nu e o cale, decât prin cele realizate, prin care se poate demonstra că Dumnezeu există: căci primul lucru ce trebuie înțeles despre ceva e că există.

Răspund spunând că demonstrația e dublă: una este *per causam* și se numește *propter quid*, adică de ce? (există ceva) și aceasta este evidentă prin cele anterioare. Alta este prin efect, care se numește demonstrație *quia* (deoarece), sau *a posteriori*, căci se pornește de la cele ce deja ne sunt cunoscute mai dinainte. Cum însă efectul a ceva ne este nouă mai evident decât cauză să, prin efect procedăm la cunoașterea cauzei. Din orice efect se poate demonstra propria cauză a acestuia de-a exista, dacă totuși efectele lui ne sunt nouă mai bine cunoscute. Deoarece, cum efectul depinde de cauză și existând efectul este necesar cauză să preexistă.

De aci faptul că Dumnezeu există, chiar dacă nu este cunoscut de noi prin sine, este demonstrabil prin efectele cunoscute de noi.

1. *La prima obiecție* spun că Dumnezeu există, și alte lucruri de acest fel care pot fi cunoscute prin rațiunea naturală despre

Dumnezeu, cum spune Pavel (*Epistola către Romani*, I, 19) nu sunt articole de credință, ci doar preambuluri la articole. Căci credința presupune cunoașterea naturală, precum grația în natură și perfecțiunea perfectibilă. Nimic totuși nu interzice ca ceva care este prin natura sa demonstrabil și cognoscibil, să fie primit de la altcineva drept credibil, care nu înțelege demonstrația.

2.*La a doua obiecție* spun că, după cum se demonstrează cauza prin efect, este necesar și a utiliza efectul în locul definiției cauzei, pentru a proba existența cauzei. Și această metodă se potrivește în maximă măsură în problemele referitoare la Dumnezeu. Deoarece pentru a proba că ceva există, este necesar să-l accepți, ca termen mediu, ce semnifică numele, nu însă ce este el: deoarece chestiunea *ce este (quid est)* urmează chestiunii *dacă este (an est)*. Iar numele lui Dumnezeu se impun din efecte, cum se va arăta. Deci pentru a demonstra că Dumnezeu există prin efecte putem să acceptăm cu ajutorul a ceea ce semnifică acest nume *Dumnezeu*.

3.*La a treia obiecție* spun că prin efecte, care nu sunt de proporțiile cauzei, nu se poate avea o perfectă cunoaștere despre cauză: dar totuși din orice efect este clar că ni se poate demonstra faptul existenței cauzei, cum ni s-a spus mai sus. Deci din efectele lui Dumnezeu se poate demonstra că Dumnezeu există, chiar dacă prin aceste imperfecte nu putem obține o cunoaștere cu privire la esența sa.

CAPITOLUL 3

OARE DUMNEZEU EXISTĂ?

La al treilea capitol procedăm așa:

1. Pare că Dumnezeu nu există. Deoarece dacă unul dintre contrarii este infinit, celălalt ar fi în întregime distrus. Dar ce se înțelege prin acest nume *Dumnezeu*, ce este atunci este binele infinit. Dacă deci Dumnezeu ar fi așa nu ar mai exista niciun fel de rău. Dar există rău în lume. Deci Dumnezeu nu există.

2. *Pe lângă această*, ce poate fi împlinit prin mai puține principii nu se face prin mai multe. Dar pare că toate cele ce apar în lume pot fii împlinite prin alte principii, presupunând că Dumnezeu nu există: deoarece cele ce sunt naturale sunt reduse la un principiu care e natura, iar cele ce țin de închipuire se reduc în principiu la ceea ce este rațiunea umană sau voința. Nu e deci necesar să presupunem că Dumnezeu există.

Dimpotrivă, însă, la *Exod* (III, 14) spune despre persoana lui Dumnezeu: „Eu sunt cel ce sunt”.

Răspund spunând că se poate proba existența lui Dumnezeu în cinci feluri.

Prima cale este mai evidentă, care începe de la mișcare. Este siguri și se constată prin simțuri că ceva se mișcă în această lume. Dar tot cel e mișcat e mișcat de altceva. Nimic nu mișcă însă dacă nu este în puterea altuia de care e mișcat. A mișca însă pe altul înseamnă a fi în acțiune (*în adu*). A mișca însă nu este nimic altceva decât a trece ceva de la potențialitate la acțiune. Din starea de potențialitate însă nu poate fi dus la acțiune decât de altă entitate în acțiune: căldura în acțiune, precum focul, face lemnul, care este cald potențial, să devină cald, în acțiune și prin acest fapt este schimbat și alterat el însuși. Nu este posibil ca ceva să fie concomitent și în acțiune și în potență, ci numai într-un fel sau altul. Ce este cald în acțiune nu poate fi în același timp cald și în potențialitate, ci în potențialitate este frigid. Este de asemenea imposibil ca ceva să fie conform și într-un fel și în altul, adică săi fie și cel ce mișcă și cel ce este mișcat, sau care se mișcă pe sine. Trebuie deci ca orice lucru mișcat să fie mișcat de altul. Dacă însă cel de care e mișcat se mișcă și el, este necesar să fie mișcat la rândul lui de altul, și acela de altul. Or, în felul acesta nu se poate proceda la infinit, deoarece astfel nu ar exista un prim motor (*primum movens*), ști în consecință

alt și alt mișcător, deoarece mișcarea secundă nu poate avea loc dacă nu a existat ceva care e prim mișcător, precum bastonul care nu mișcă decât dacă e mișcat de mână. Este deci necesar să se ajungă la un prim motor, care nu e mișcat de nimeni, și toți înțeleg căi acesta este Dumnezeu.

A doua cale este prin metoda cauzei eficiente. Constatăm însă în lucrurile sensibile o anumită ordine a cauzelor eficiente.

Nu găsim însă, nici nu e posibil, ca ceva să fie cauză eficientă sieși¹, deoarece ar trebui să fie anterioară sieși, ceea ce este imposibil. Nu este însă posibil ca în problema cauzelor eficiente să se ajungă la infinit. Căci în toate cauzele eficiente² prima este cauza mediei și media cauza ultimei, fie că media sunt mai multe sau numai una. Îndepărtată însă cauza, se anulează efectul. Dacă deci nu ar fi fost prima dintre cauzele eficiente, n-ar fi nici ultima nici media. Dar dacă s-ar proceda la infinit în privința cauzelor eficiente nu va fi nici o primă cauză eficientă, deci nu va fi nici un ultim efect, nici cauză eficientă medie, ceea ce e vădit fals. Așadar e necesar să se stabilească o cauză eficientă primă: pe care toți o numesc Dumnezeu.

A treia cale este să luăm posibilul și necesarul, care e așa. Găsim în lucruri unele lucruri care sunt posibile și altele care nu sunt, precum și unele care sunt considerate că generează și degenerază, prin urmare posibile să fie sau să nu fie. Este însă imposibil ca toate cele ce sunt așa să fie totdeauna așa, deoarece ceea ce e posibil să nu existe nu există. Așadar dacă toate sunt posibile a nu fi, atunci nimic nu ar fi în lucruri. Dar dacă acest lucru e adevărat, atunci nimic nu ar fi acum, deoarece ce nu există nu începe a exista decât prin ceva ce a fost. Așadar dacă nu a fost nici o ființă, a fost imposibil ca ceva să înceapă a fi și în acest fel n- ar fi nimic, ceea ce este fals. Deci nu toate ființele sunt posibile, dar ceva trebuie să fie necesar în lucruri. În mod necesar însă toate trebuie să aibă cauza necesității sale undeva sau să nu aibă. Nu este posibil însă să procedăm așa la infinit cu cele necesare care au cauza necesității lor, precum nici în privința cauzei eficiente, cum s-a demonstrat. Este deci necesar să punem altceva, care să fie necesar prin sine, nu să aibă cauza necesității altunde, dar care să fie cauza necesității altora.

A patra cale se pune prin gradele pe care le găsim în lucruri. Găsim în lucruri ceva mai mult și mai puțină bunătate, adevăr și

¹Există o ordine între cauzele eficiente, adică cele care se dispun în serii, în care fiecare termen depinde, în cauzalitatea sa, de acțiunea precedentului și ține pe următorul sub dependența sa: Pământul ține valul, valul ține vaporul, vaporul ține pasagerii, pasagerii bagajele etc.

² Cauzele eficiente în serie. Acest determinativ subînțelege: cauzele în afara seriei, adică fără legătură mutuală, ar putea fi în număr infinit.

noblețe și altele de acest fel. Dar mai mult sau mai puțin se spune despre diferite lucruri în funcție de modul diferit în care sunt privite în relație cu ceva care e maxim. Astfel mai cald este ce se apropie mai mult de căldura Maximă. Există așadar ceva care este foarte adevărat, foarte bun și foarte nobil și în consecință este ființa maximă. Căci cele ce sunt maxim adevărate sunt maxime ființe, cum spune *Metaph.*, II, 1, 1. E; deci ceva numit maxim de orice gen care este cauza a tot ce ține de acest gen: precum focul care e căldura maximă, și cauza tuturor celor calde, cum se spune în aceeași carte. Este deci ceva care este cauza ființei, bunătății și a oricărei perfecțiuni în toate lucrurile: acestuia îi spunem Dumnezeu.

A cincea cale duce (la Dumnezeu) prin guvernarea lucrurilor. Vedem că unele lucruri lipsite de cugetare, precum corpurile naturale acționează în vederea unui scop: cum apare din faptul că totdeauna sau mai frecvent acționează în același fel și în consecință cel optim. De aci; reiese că nu întâmplător, ci cu intenție, ajung la scopul final. Acelea însă lipsite de conștiință nu tind în final nici direct la vreo cunoaștere sau inteligență, precum săgeata și săgetătorul. Deci este altcineva inteligent, de care toate lucrurile naturale sunt conduse spre scop: acesta e Dumnezeu.

La prima obiecție spunem că, precum Augustin spune *M Enchiridion* (cap. II): „Dumnezeu, cum este supremul bine n-ar permite în nici un fel să existe ceva rău în operele sale, dacă nu ar fi atât de puternic și bun, încât să facă bine din rău”. Acest lucru aparține însă bunătății lui Dumnezeu, încât să permită cele rele, din care să extragă cele bune.

La a doua obiecție spunem că, după cum natura nu poate acționa în direcția unui scop determinat decât sub conducerea unui agent superior, e necesar ca și cele ce țin de natură să se refere la Dumnezeu drept primă cauză. La fel cele ce țin de hotărâre trebuie să se refere la o cauză mai înaltă, care nu e rațiunea sau voința umană: căci cele schimbătoare sunt și defectibile. Trebuie însă ca toate cele schimbătoare, capabile de-a greși, să fie raportate la un principiu imobil și necesar prin sine — cum s-a arătat mai sus.

QUAESTIO III

DESPRE SIMPLICITATEA LUI DUMNEZEU

Cunoscut fiind despre ceva că există, rămâne de cercetat în ce fel există, pentru a ști despre el ce este. Dar deoarece despre Dumnezeu nu putem ști ce este, ci ce nu este, nu putem considera despre Dumnezeu cum este, ci mai curând cum nu este.

Mai întâi, însă, trebuie să luăm în considerare în ce fel nu este, *apoi* cum să fie cunoscut de noi, *pe urmă* cum să fie numit.

Se poate însă arăta despre Dumnezeu în ce fel nu este, îndepărtând de la el cele ce nu i se potrivesc, precum compoziția, mișcarea și altele de acest fel. Mai întâi deci să cercetăm despre simplitatea lui, prin care se înlătură de la el compoziția. Și deoarece în lucrurile corporale cele mai simple sunt imperfecte și împărțite, *apoi* să cercetăm despre perfecțiunea lui. În *al treilea rând* despre infinitatea lui, în *al patrulea rând* despre imobilitate și în *al cincilea rând* despre unitate.

În primul rând să cercetăm opt probleme:

1. Dacă Dumnezeu este corporal, adică dacă are o compoziție din părți cantitative.
2. Dacă este în compoziția lui materie și formă.
3. Dacă este în compoziția lui quiditate sau esență, sau natură și subiect.
4. Dacă există în compoziția lui esență și ființă.
5. Dacă e în compoziția lui gen și diferență.
6. Dacă e în compoziția lui subiect și accident.
7. Dacă e în vreun fel compus sau în întregime simplu.
8. Dacă intră în compunere cu alte ființe.

CAPITOLUL 1

OARE DUMNEZEU ESTE CORPORAL, ADICĂ ARE O COMPOZIȚIE DIN PĂRȚI CANTITATIVE?

La primul capitol procedăm așa:

1. Pare că Dumnezeu este corporal. Corpul este însă ceva ce are trei dimensiuni. Dar *Sfânta Scriptură* atribuie lui Dumnezeu trei dimensiuni. Căci se spune la *Iov* (II, 8): „Desăvârșirea lui Dumnezeu este mai înaltă decât cerurile și ce vei face tu? Ea este mai adâncă decât împărăția morții, cum vei pătrunde-o tu? Măsura ei este mai lungă decât pământul și mai lată decât marea”. Deci Dumnezeu este corporal.

Pe lângă această, orice este figurat este corp, înseamnă calitate și cantitate. Dar Dumnezeu pare că este figurat, cum spune la *Geneză* (I, 26): „Să facem om după chipul și asemănarea noastră”. Chipul însă înseamnă imagine, cum se spune la *Epistola către Evrei*, I, 3: „Care este strălucirea slavei lui și chipul substanței lui”, adică imagine. Deci Dumnezeu este corp.

Apoi, orice are părți corporale este corp. Dar totdeauna *Scriptura* atribuie lui Dumnezeu părți corporale; zice *Iov* (XL, 4): „Dacă ai braț ca Dumnezeu” și în *Psalmi* (XXXIII, 16): „Ochii Domnului asupra celor drepți” și la *Psalmi* (CXVII, 16): „Dreapta Domnului face virtutea”. Deci Dumnezeu este corp.

Mai apoi, locul nu se atribuie decât corpului. Dar cele ce țin de loc, în *Scripturi* se spune despre Dumnezeu: spune *Isaia* (VI, 1): „Am văzut pe Domnul stând” și *Isaia* (III, 13): „Stă la judecată Domnul”. Deci Dumnezeu este corp.

Mai apoi, nimic nu poate fi termen local spre care sau la care să se poată merge dacă nu este corp sau altceva corporal. Dar Dumnezeu, în *Scriptură*, se spune că este termen local, spre care, după *Psalmi* (XXXIII, 6): „Apropiați-vă de el și vă veți lumina” și la care, după același *Ieremia* (XVII, 13): „Cei ce se îndepărtează de tine vor fi uciși în pulbere”. Deci Dumnezeu este corp.

Dar este contra ce spune *Evangelia după Ioan* (IV, 24): „Dumnezeu este spirit”.

Răspund spunând că în mod absolut Dumnezeu nu este corp. Acest lucru poate fi arătat în trei feluri.

Primul mod e că niciun corp nu se mișcă dacă nu e mișcat (de

altul), cum poate fi dedus din experiență. Or s-a văzut mai sus că Dumnezeu este primul motor imobil. De unde este evident că Dumnezeu nu este corp.

Al doilea mod este că deoarece este necesar ca cel care este prima ființă (*ens*) să fie în acțiune și nicidecum în potență. Este permis însă că în unul și același lucru care trece din potențialitate în acțiune, să fie mai întâi în potență decât în acțiune; este clar că față de act primează potențialitatea; deoarece ce este potențial nu trece la acțiune decât printr-o ființă activă. E clar însă că Dumnezeu este prima ființă. Este deci imposibil ca în Dumnezeu să fie altceva în stare de potențialitate. Orice corp însă e în stare potențială, deoarece e fără întrerupere, întrucât în acest fel este divizibil. Este deci imposibil ca Dumnezeu să fie corp.

Al treilea mod este că deoarece Dumnezeu este cel mai nobil dintre ființe, cum s-a spus mai sus. Dar este imposibil ca vreun corp să fie cel mai nobil dintre ființe. Deoarece un corp este sau viu sau nu e viu. Corpul viu nu trăiește întrucât este corp, căci așa orice corp ar trăi; trebuie deci ca cel ce trăiește prin altceva, precum corpul nostru trăiește prin suflet. Acela însă prin care trăiește corpul este mai nobil decât corpul. Este deci imposibil ca Dumnezeu să fie corp.

La prima obiecție spun deci că, după cum s-a spus mai sus, *Sfânta Scriptură* ne predă nouă cele spirituale și divine, prin asemănări cu cele corporale. De aci, cum lui Dumnezeu i se atribuie trei dimensiuni, sub asemănarea cantității corporale i se atribuie și lui o cantitate virtuală; astfel prin profunzime virtutea de-a cunoaște cele oculte, prin altitudine excelența virtuții asupra tuturor, prin longitudine durată existenței sale, prin latitudine, efectul iubirii față de toți. Dar, cum spune Dionysios în *De Div. Nom.* (X, 2): „Prin profunzimea lui Dumnezeu se înțelege incomprehensibilitatea esenței sale; prin longitudine, procesul virtuții însăși, care pătrunde în toate; prin latitudine superextin-derea lui asupra tuturor, în măsura în care adică sub protecția lui stau toate lucrurile”.

La a doua obiecție voi spune că omul se spune că este imaginea lui Dumnezeu, nu după corp, ci după faptul că omul întrece celelalte animale. De aci și cele ce spune *Geneza* (I, 26), după cum s-a spus: „Să facem om după chipul și asemănarea noastră”, adăugat: „să stăpânească peștii mării”. Omul depășește însă toate celelalte animale cât privește rațiunea și intelectul. De unde după intelect și rațiune, care sunt corporale, omul este după chipul lui Dumnezeu.

La a treia obiecție voi spune că părțile corporale atribuite lui Dumnezeu în *Sfânta Scriptură* după acțiunile lor pe măsura asemănării. După cum acțiunea ochiului este să vadă, de aci ochiul lui Dumnezeu semnifică virtutea lui de-a vedea în modul inteligibil,

nu sensibil. Și la fel cu alte părți.

La a patra obiecție voi spune că chiar cele ce țin de loc nu se atribuie lui Dumnezeu decât prin asemănare; precum se spune șezând, din cauza imobilității și autorității; și stând din cauza puterii sale de-a lupta contra a tot ce i se opune.

La a cincea obiecție voi spune că la Dumnezeu nu se ajunge prin pași corporali, deoarece el este pretutindeni, ci prin afecțiunile minții; și în același fel se îndepărtează de el. Astfel și apropierea și îndepărtarea de el, sub asemănarea mișcării locale, desemnează un afect spiritual.

CAPITOLUL 2

OARE SĂ FIE DUMNEZEU O COMPOZIȚIE DIN MATERIE ȘI FORMĂ?

La al doilea capitol procedăm așa:

1. Pare că Dumnezeu să fie o compoziție din materie și formă. Dar tot ce are suflet este o compoziție din materie și formă, deoarece sufletul este forma corpului. Dar *Scriptura* acordă lui Dumnezeu suflet; căci se spune în *Epistola către Evrei* (X, 38) de către Dumnezeu: „Cel drept prin credință va trăi, iar dacă se va îndoii nu vă plăcea sufletului meu”. Deci Dumnezeu este compus din materie și formă.

De asemenea ură, bucuria și alte asemenea pasiuni apropiate, cum se spune în *De anima*, cap. I, lect.2, a lui Aristotel. Dar asemenea (pasiuni) sunt atribuite lui Dumnezeu în *Scriptură*; cum se spune în *Psalmi* (CV, 40): „(Atunci) s-a aprins de mânie Domnul asupra poporului său”. Deci Dumnezeu este din materie și formă.

Pe lângă această, materia este principiul individuației. Iar Dumnezeu pare să fie individ, nu se vorbește de mai mulți. Deci Dumnezeu este compus din materie și formă.

Dar, dimpotrivă, orice compozit din materie și formă este corp: cantitatea însă este măsurabilă, aceasta este prima însușire a materiei. Dar Dumnezeu nu este corp, cum s-a arătat. Deci Dumnezeu nu este compus din materie și formă.

Răspund spunând că este imposibil ca în Dumnezeu să fie materie. *Mai întâi* că materia e ceva în potențialitate. S-a arătat însă că Dumnezeu este acțiune pură (*purus actus*), neavând altceva în potențialitate. Este deci imposibil ca Dumnezeu să fie compus din materie și formă.

În al doilea rând, deoarece orice compus din materie și formă este perfect și bun prin forma sa¹, de unde trebuie să fie bun prin participare, după cum materia participă la formă. Primul însă care este bun și optim, care este Dumnezeu, nu este bun prin participare: deoarece este bun prin esență, și ce este bun prin esență este superior celui bun prin participare². Deci este imposibil ca

¹Un compus n-are perfecțiune și bunătate decât în funcție de forma sa. Pentru că forma este principiu de actualitate, iar actualitatea, perfecțiunea, bunătatea sunt identice.

²În ipoteza postulată aici, primul bine ar fi bun prin ceva din esența sa, dar nu prin esența sa. El ar fi deci, oarecum, prin altceva decât esența sa.

Dumnezeu să fie compus din materie și formă.

În al treilea rând, voi spune că orice agent acționează prin forma sa¹, deci după cum fiecare are ceva ca formă tot așa trebuie să aibă ceva care să acționeze (*agens*). Așadar, deoarece cel ce acționează prin sine este primul, trebuie să fie prima și fonna prin sine². Dumnezeu este însă primul agent, deoarece este prima cauză eficientă, cum s-a arătat. Este deci prin esență propria formă și nu este compus din materie și formă.

La prima obiecție spun că sufletul este atribuit lui Dumnezeu prin asemănare cu acțiunea. Dacă însă vreunul dintre noi voim ceva, o facem din inima noastră. Când se spune că ceva este plăcut inimii lui Dumnezeu înseamnă că e plăcut voinței sale.

La a doua obiecție spun că ura și altele de acest fel sunt atribuite lui Dumnezeu după asemănarea cu efectul, deoarece a pedepsi e propriu celui mâniat, ura lui se numește pedeapsă în mod metaforic.

La a treia obiecție spun că formele ce sunt receptibile în materie se individualizează prin materie și nici nu se poate face altceva, cum ar fi primul subiect; adică forma, întrucât ea este specifică sie, dacă nimic altceva nu o împiedică, poate și primi mai multe subiecte. Dar acea formă care nu poate fi primită de materie, ci este subzistentă prin sine, chiar prin acest fapt este individualizată și nu poate fi primită de altceva; și această formă este Dumnezeu. De unde nu urmează că ar avea materie.

¹Tot ce acționează, acționează în funcție de forma sa, pentru că prin ea el este în act și poate deci să facă să treacă ceva de la potență la act.

²Ceea ce nu e formă decât după o parte din sine nu este formă în sine, nu e formă prin sine, adică prin esența sa luată în întregime, nu răspunde deci la exigențele unei surse absolute de acțiune.

CAPITOLUL 3

OARE DUMNEZEU ESTE IDENTIC CU ESENȚA SAU NATURA SA?

La al treilea capitol procedăm așa:

1. Pare că Dumnezeu nu e identic cu esența sau natura sa. El nu este nimic prin sine însuși (*in se ipso*). Dar esența sau natura lui Dumnezeu, care este Dumnezeu, se spune că există în Dumnezeu. Pare deci evident că Dumnezeu nu e identic cu esența sau natura sa.

Pe lângă această, efectul este asimilat cauzei sale, deoarece orice agent acționează în felul său propriu. Dar în lucrurile create nu este același lucru ce se schimbă după natura sa. Nu este același lucru *om* cu *umanitatea* sa. Deci Dumnezeu nu este identic cu Dumnezeirea sa.

Dimpotrivă, se spune că este viața și nu numai că trăiește, cum spune *Evanghelia după Ioan* (XIV, 6): „Eu sunt calea, adevărul și viața”. Precum însă viața este a celor vii, tot așa Dumnezeirea este la Dumnezeu. Deci Dumnezeu este însăși Dumnezeirea.

Răspund spunând că Dumnezeu este identic cu esența sau natura sa. În această problemă trebuie să înțelegem că în lucrurile compuse din materie și formă este necesar să distingem între esență de o parte și substitutul de alta. Deoarece esența sau natura cuprinde în sine toate cele ce cad în definiția speciei, precum umanitatea cuprinde în sine toate cele ce cad în definiția omului; căci prin aceasta omul este om și asta semnifică umanitate, tocmai că omul este om. Dar materia individuală, împreună cu toate cele ce ea însăși individualizează, nu cade în definiția speciei. După cum în definiția omului nu cad aceste cărnuri, aceste oase, sau albeața sau negreața, sau altceva de felul acesta. Deci aceste cărnuri, aceste oase și alte accidente ce definesc această materie, nu sunt incluse în *umanitate*; totuși sunt incluse în noțiunea de *om*. Deci ceea ce este *om* are în sine și altceva ce nu are *umanitatea*. De aceea nu este o identitate perfectă între *om* și *umanitate*; ci umanitatea semnifică doar o parte din atributele formei omului; deoarece principiile definatorii au acest caracter formal cu privire la materia individualizantă¹.

Așadar, în cele ce nu sunt compuse din materie și formă, și a căror individuație nu are ca principiu o materie individuală, ci înseși

¹Omul individual este omul fragment din natura generală, adică om-materie; umanitatea se realizează în maniera unei forme.

formele sunt individualizate prin sine, trebuie ca înseși formele să fie presupuse că substanțiale. De unde rezultă că în acestea nu diferă specificul de natură. Astfel că, dacă Dumnezeu nu este compus din materie și formă, cum s-a arătat, trebuie ca Dumnezeu să fie propria sa Dumnezeire, viața sa și orice altceva se afirmă despre el.

La prima obiecție spun că despre lucrurile simple nu putem vorbi decât dacă ne referim la cele compuse a căror cunoaștere o primim. Deci, vorbind despre Dumnezeu, folosim termeni concreți ca să semnificăm subzistența lui, deoarece pentru noi nu sunt consistente decât cele compuse¹. Și folosim termeni abstracți pentru a semnifica simplitatea sa. Când deci se spune Dumnezeire sau viață, sau altceva de felul acesta că este în Dumnezeu, se referă deci la diversitatea care este în accepțiunea intelectului nostru; și nu la diversitatea lucrului.

La a doua obiecție spun că defectele lui Dumnezeu imită pe Dumnezeu însuși, nu perfect, ci precum pot. Și acest defect aparține uitării, căci Dumnezeu cel ce e simplu și unic, nu poate fi reprezentat decât prin multe. De aci vine în ele compoziția, din care rezultă faptul că în ele nu este identică substanța cu natura.

¹Concret și compus sunt identice, cum o sugerează etimologia. Este concretă noțiunea încarnată, forma unită la o materie, deci devenită compusă.

CAPITOLUL 4

OARE ÎN DUMNEZEU ESTE IDENTICĂ ESENȚA ȘI FIINȚA?

La al patrulea capitol procedăm așa:

1. Pare că în Dumnezeu nu este identică esența cu ființa. Dacă însă ar fi așa, ființarea n-ar adăuga nimic divinului.

Dar a fi, căruia nu s-ar adăuga nimic, este un lucru comun tuturor. Ar urma deci că Dumnezeu este o entitate comună presupusă de toți. Acest lucru este însă fals, cum spune *Sapientia*, XIV] (21): „Au dat lemnelor și pietrelor nume incomunicabile”. Deci Dumnezeu nu este esența sa.

Pe lângă această, despre Dumnezeu putem ști că există, cum s-a arătat. *Nu putem* însă să știm ce este. Deci nu este identic la Dumnezeu faptul de a exista și faptul ce este el după esență sau natură.

Este însă contrar ce spune Hilarius (*De Trinitate*, VII, 2): „A fi nu e accident la Dumnezeu, ci adevăr stabil”. Ceea ce este deci stabil la el e existența sa.

Răspund spunând că Dumnezeu nu este numai esența sa, cum s-a spus, ci chiar ființa sa. Acest lucru se poate arăta în multe feluri. *Primul* e că ceea ce se constată în orice ființă, pe lângă esența sa, trebuie să aibă o cauză, fie de principii de esență, precum propriile accidente consecvente speciei, precum râsul este pentru om ceva ce urmează și e cauzat de principiile esențiale ale speciei sau ceva exterior precum căldura cauzată în apă de către foc. Dacă deci însăși existența lucrului stă în altceva decât esența lui, este necesar ca existența aceluia lucru să fie cauzată de ceva exterior sau de principii esențiale aceluia lucru. Este însă imposibil ca existența să fie cauzată de principii atât de esențiale lucrului, deoarece nici un lucru nu e suficient ca să fie cauza existenței, ci trebuie să aibă o cauză, trebuie deci ca ceva a cărui existență stă în altceva decât esența sa, să aibă existența cauzată de altcineva. Acest lucru nu se poate spune despre Dumnezeu, deoarece spunem că Dumnezeu este prima cauză eficientă. Este deci imposibil ca în Dumnezeu să fie altceva esență și altceva existență.

Al doilea, deoarece existența este actualitatea oricărei forme sau naturi. Nu însă bunătatea sau umanitatea pot fi considerate ca actuale dacă nu o proclamăm ca existentă. Trebuie așadar că însăși

existența să fie distinsă de esență care este altceva în sine, precum actul de potențialitate. Cum însă în Dumnezeu nu e nimic potențial, cum s-a arătat, înseamnă că nu este în el altă esență decât existența sa. Deci esența sa este existența sa.

Al treilea, deoarece precum ceva care are căldură și nu e foc este foc prin participare, tot așa ceva care are existență dar nu e existență, este ființă prin participare. Dumnezeu însă este propria sa esență, cum s-a arătat. Dacă deci nu este ființă proprie va fi deci prin participare, nu prin esență. Nu va fi deci prima ființă, ceea ce este absurd a spune. Deci Dumnezeu este și propria ființare, nu numai esența sa.

La prima obiecție voi spune așa, că orice ființă căreia nu i se face nici un adaos poate fi înțeleasă în două feluri. Un fel, că prin însăși rațiunea de-a fi nu i se poate adăuga nimic, precum în rațiunea de-a fi a animalelor iraționale stă faptul dea fi fără rațiune.

Alt fel de-a înțelege ceva căruia nu i se poate face un adaos, deoarece nu-i stă în rațiunea sa de-a fi să i se facă adăugiri; precum un animal obișnuit este fără rațiune, deoarece nu este în rațiunea de-a fi a unui animal obișnuit să aibă rațiune, dar nici nu este în motivația lui să fie lipsit de rațiune. Primul fel de existență fără adaos este divin, al doilea fel de-a fi fără adaos este existența comună.

La a doua obiecție spun că spunem a fi în două sensuri: unul semnifică actul de-a fi, altul semnifică compunerea propoziției în care mintea a inventat legarea predicatului de subiect. În primul sens deci de-a primi existența, nu putem ști existența lui Dumnezeu, nici esența lui, decât în sensul al doilea.

Știm însă că această propoziție ce-o formăm despre Dumnezeu, când spunem că Dumnezeu este, este adevărată. Și știm acest lucru din efectele lui, cum s-a spus.

CAPITOLUL 5

OARE DUMNEZEU APARTINE UNUI GEN OARECARE?

La al cincilea capitol procedăm așa:

1. Pare că Dumnezeu să aparțină unui gen. Substanța însă este subzistentă prin sine. Acești lucru se potrivește în măsură maximă lui Dumnezeu. Deci Dumnezeu este în genul substanței.

Pe lângă această, orice lucru se măsoară prin ceva specific, precum lungimile prin lungime și numerele prin număr. Dar Dumnezeul este măsura tuturor substanțelor, cum arată Comentatorul¹ în *Metaph. X X* (7). Deci Dumnezeu este în genul substanței.

Dar, dimpotrivă, genul precedă, conform rațiunii, cele ce sunt conținute în gen. Dar nimic nu precede lui Dumnezeu, nici real nici rațional². Deci Dumnezeu nu este în nici un gen.

Răspund spunând că ceva poate aparține la un gen în două feluri: un fel în mod clar și propriu, precum specia e conținută de gen. Alt fel prin reducere, precum principiile și privațiunile; așa cum punctul și unitatea se referă la genul cantității, ca principii³, cecitatea însă și orice privațiune se referă la genul corespunzător. Dumnezeu nu aparține la nici un gen de acest fel.

Că el nu poate fi specie nici unui gen se poate arăta în trei feluri. *Primul* că speciile sunt constituite din genuri și diferențe. Totdeauna însă ceea ce constituie specia constă din diferențe și are în cadrul genului rolul actului față de potențialitate. Astfel termenul *animal* se referă la ceva sensibil cu semnificație concretă. Este deci numit *animal* acel care are o natură sensibilă. Numim *rațional* cu adevărat pe cel ce se încadrează la o natură intelectuală. Intellectul însă e comparat cu sensibilul, ca acțiunea cu potența. Și la fel este manifest și în alte situații. De aci, cum în Dumnezeu nu se adaugă actului nicio potențialitate este deci imposibil ca el să se încadreze într-un gen sau specie.

În al doilea rând, deoarece existența lui Dumnezeu este și esența

¹Averroes, comentator al lui Aristotel.

²În general vorbind, realul precedă raționalul și fondul. Prima cauză în ordinea realului este deci cauza și a realului și nu-l presupune deloc. Totuși, dacă ne referim la felul de funcționare al spiritului, s-ar spune că lucrurile afirmate în comun despre Dumnezeu și creatură sunt concepute mai întâi și apoi atribuite lui Dumnezeu. În acest sens, raționalul precede deci lui Dumnezeu, dar asta ține de neputința spiritului nostru și acest spirit însuși nu se înșală.

³Punctul este principiul liniei, pe care o formează prin deplasare. Unitatea e principiul numărului pe care îl formează prin repetiție.

sa, cum s-a arătat, dacă Dumnezeu ar fi în vreun gen, ar trebui ca acel gen să fie acela al ființei. Căci genul semnifică esența lucrului, cum s-a arătat referitor la ce este el. Spune însă Filosoful, în *Metaph.*, II, 3 că ființa nu poate fi genul cuiva. Orice gen are diferențe care nu participă la esența genului. Nici o diferență însă nu poate apărea care să fie în afara ființei, deoarece non-ființa nu poate fi o diferență. De aci rezultă că Dumnezeu nu se încadrează într-un gen.

În al treilea rând, deoarece toate cele ce țin de un gen comunică prin specificitate (quiditate) sau esența genului, cum s-a spus despre ele ce sunt. Diferă însă după ființare (*esse*), căci nu este totuna a fi om ori cal, nici acestui om sau acelui om. De aici urmează că toate cele ce fac parte dintr-un gen diferă în privința ființării lor, adică ce sunt, adică în esență. În Dumnezeu însă nu diferă, cum s-a spus. Este deci clar că Dumnezeu nu face parte dintr-un gen sau specie.

De aci urmează că nu are gen, nici diferențe, nici nu poate fi definit prin aceste categorii, nici prin demonstrație, nici prin efecte, deoarece definiția constă din gen și diferențe, iar al demonstrației e cu ajutorul definiției.

Cât privește a include pe Dumnezeu într-un gen prin reducția la principiu, este limpede că principiul care se referă la un gen anume nu se extinde dincolo de acel gen. Așa cum punctul nu constituie principiul decât al continuității cantitative, iar unitatea la o cantitate specifică. Dumnezeu este însă principiul tuturor ființelor, cum s-a arătat. Deci nu e conținut în nici un gen cu titlul de principiu¹.

La prima obiecție trebuie spus că numele substanței nu semnifică numai ceea ce există prin sine, deoarece ceea ce există nu poate fi gen, cum s-a arătat. Semnifică însă esența căreia îi aparține faptul de-a fi așa, adică de-a fi prin sine². Totuși a fi nu este însăși esența sa. Și acest fapt înseamnă că Dumnezeu nu este în genul substanței³.

La a doua obiecție trebuie spus că obiecția aceea se referă la măsură și lucrul măsurat; acest proces trebuie să fie făcut cu o măsură potrivită. Dumnezeu nu este însă o măsură proporționată la orice. I se spune totuși măsura tuturor în măsura în care oricine are atâta viață întrucât se apropie de Dumnezeu.

¹Trebuie remarcat sensul precis al acestei concluzii. Dumnezeu, cu titlul de principiu, nu este inclus în nici un gen, nici măcar în genul substanță. Dumnezeu nu este propriu-zis o substanță. Totuși i se va da acest nume și multe altele, pentru că, cu titlu de principiu, Dumnezeu, fără a fi inclus, are relație cu toate genurile, sau mai curând toate au relație cu el.

² În alți termeni definiția substanței nu este „Ființa însăși subzistentă”, ci o esență care are putința de-a exista, adică de-a nu fi primită într-un subiect.

³Această restricție înlătură ideea de necesitate, care părea să se atașeze la această expresie. A fi prin sine însuși este deci rezervat lui Dumnezeu-cauză.

CAPITOLUL 6

OARE ÎN DUMNEZEU EXISTĂ UNELE ACCIDENTE?

La al șaselea capitol procedăm așa:

1. Pare că în Dumnezeu sunt oarecare accidente. Substanța însă nu are accidente, cum spune în *Fizică*, I, 3, 6, 9. Dacă în ceva este un accident, acolo nu poate fi substanță, după cum căldura se probează că nu este o formă substanțială a focului, deoarece în altele este accident. Dar înțelepciunea, virtutea și altele, care la noi sunt accidente, sunt atribuite lui Dumnezeu. Deci și în Dumnezeu sunt accidente.

Pe lângă această, în orice gen de lucruri este unul prim. Multe sunt însă genurile accidentelor¹. Dacă deci primul dintre aceste genuri nu sunt în Dumnezeu, vor fi multe prime în afara lui, ceea ce nu este potrivit.

Dar, din contră, orice accident este în subiect. Dumnezeu însă nu poate să fie subiect, căci o formă simplă nu poate fi subiect, cum spune Boetius în *De Trinitate*.

2. Deci în Dumnezeu nu poate fi accident².

Răspund spunând că, după cele spuse, apare limpede că în Dumnezeu nu poate fi accident. *Mai întâi* că subiectul este comparabil cu accidentul, precum potențialitatea cu acțiunea, știut fiind că prin accident subiectul este în activitate într-un fel. Or, orice stare de potențialitate a fost exclusă din Dumnezeu, cum s-a spus mai sus.

Pe lângă această, deoarece Dumnezeu este însăși ființa, cum spune Boetius în *De hebdomada*: „Se poate că ceea ce există, dacă i se adaugă ceva, să devină altceva, dar *ființa însăși* nu comportă nici un adaos”, precum caldul poate avea și altceva diferit de cald, ca albeața, dar căldura însăși nu poate avea.

¹Thoma admite deja nouă genuri supreme, care cu substanța constituie cele zece categorii sau predicamente. Acestea sunt: cantitatea, calitatea, relația, acțiunea, pasiunea, timpul, locul, poziția (situs - dispoziția părților în loc) și habitus (dispoziția de componente extrinsece).

²Boetius nu vizează direct decât faptul de-a fi subiect în sens empiric al cuvântului, cu privire la aceste accidente care creează individul și numărul. Dar gândirea sa propune soluția prezentă în sensul că forma repugnă cu atât mai mult să fie subiect, cu cât posedă mai complet caracterul său de formă. Formele în materii nu sunt pentru Boetius propriu vorbind forme, ele nu sunt decât imagine pentru că în realitate ele nu sunt, dar prin ele compusul este. Formele separate sunt, și sunt realmente forme. Dar ele sunt cu atât mai mult forme, cu cât exprimă ființa, ceea ce este rolul lor pe deplin. Una singură este deci în mod absolut — Dumnezeu.

Apoi, tot ce poate exista prin sine precedă tuturor care există prin accident. De aici rezultă că deoarece Dumnezeu este în mod categoric prima ființă nimic nu-i poate fi atribuit prin accident. Dar nici accidentele care decurg prin sine din natura subiectului, precum râsul este un accident prin sine la om. Căci orice accident de acest fel este cauzat de principiile de bază ale subiectului. În Dumnezeu însă nimic nu poate fi cauzat, deoarece el este cauza primă¹. Rezultă deci că în Dumnezeu nu există nimic prin accident.

La prima obiecție vom spune că precum virtutea și înțelepciunea nu în același fel se poate spune că este în Dumnezeu și în noi, cum s-a spus mai sus. De unde reiese că nu sunt accidente în Dumnezeu cum sunt în noi.

La a doua obiecție vom spune că, după cum substanța e prioritară față de accidente, tot așa principiile accidentelor sunt incluse în principiile substanței, care e ceva anterior². Căci nu putem considera ca Dumnezeu să fie conținut în genul substanței, deoarece el este prioritar tuturor genurilor, precedând tot ce există.

¹Cauza riguros primă, și primă prin ea însăși, după cum este ea însăși (per se primo) exclude orice cauzalitate nu numai străină, ci chiar immanentă.

²Un savant ar înțelege că proprietățile fizice se bazează pe proprietăți chimice. Dar, evident, în metafizica generală, principiul are o importanță mai mare.

CAPITOLUL 7

OARE DUMNEZEU ESTE ABSOLUT SIMPLU?

La al șaptelea capitol procedăm așa:

1. Pare că Dumnezeu nu e absolut simplu. Căci toate operele sale sunt după asemănarea sa; deci din prima ființă derivă toate ființele și din binele prim vin toate celelalte lucruri bune. Dar în lucrurile care vin de la Dumnezeu nu este nimic absolut simplu. Deci nici Dumnezeu nu e absolut simplu.

Pe lângă această, tot ce e mai bun e atribuit lui Dumnezeu. Dar, după părerea noastră, lucrurile compuse sunt mai bune ca cele simple, precum corpurile mixte elementelor și elementele părților lor. Deci nu trebuie să spunem că Dumnezeu e absolut simplu.

Dar este contrar ceea ce spune Augustin în *De Trin.*, W, 6: 1, Dumnezeu este cu adevărat și în cel mai înalt grad simplu.”

Răspund spunând că Dumnezeu este într-un totu simplu, dar se poate manifesta în mai multe feluri.

Primo, cum s-a spus mai sus. Cum însă în Dumnezeu nu există compoziție, nici părți cantitative, deoarece nu e corp, nici o compoziție din formă și materie, nici nu e natură și un adaos, nici vreo natură și ființă, nici nu este în el vreo compoziție de gen și diferențe, nici de subiect și accidente; este deci limpede că Dumnezeu nu este în niciun fel compozit, ci absolut simplu. *Secundo*, căci tot ce e compus este posterior componentelor și dependent de ele! Dumnezeu este deci prima ființă, cum s-a arătat mai sus¹.

Terțio, deoarece orice compus are o cauză. Căci lucrurile] diverse în sine nu se unesc în unul decât cu ajutorul altei cauze unificatoare. Dumnezeu însă nu are cauză, cum s-a arătat mai sus, deoarece este prima cauză eficientă.

Quarto, de asemenea, în tot ce e compus trebuie să existe o potențialitate și un act, ceea ce nu există în Dumnezeu. Căci sau una din părți este actul alteia, fie cât toate părțile sunt ca o potențialitate pentru întreg².

Quinto, și] chiar niciun compus nu e identic cu toate părțile sale, chiar dacă e prezent în oricare din părțile sale. Acest lucru este

¹Ceea ce e prim în toată rigoarea nu poate fi rezultatul unei compoziții, aceasta având a da seama de elementele sale și de sine însuși.

²Adică sau în stare potențială sau în succesiune temporală.

evident chiar] în toate părțile neasemănătoare; precum nicio parte din *om* nu este *omul*, nici vreo parte din *picioar* nu e *picioar*. Este adevărat că ce se spune despre întreg e valabil și pentru părți, precum o parte de aer este tot aer și o parte de apă e tot apă. Alte lucruri care se pot spune despre întreg nu se potrivesc însă unei părți; nu însă dacă toată apa este de doi coți (*bicubita*) și o parte din ea e la fel. Așadar, tot astfel în orice lucru compus este ceva care nu este el însuși. Tot așa se poate spune de-o ființă care are o anumită formă că are ceva ce nu e ea însăși, precum într-un lucru alb există ceva care nu face parte rațional din noțiunea de *alb*. Totuși în însăși forma nimic nu e străin. De aci faptul că Dumnezeu fiind însăși forma¹, în niciun fel nu poate fi compus. În acest sens spune Hilarius în *De Trinitate*, 7: „Dumnezeu, care e virtute (putere) nu poate conține infirmități, nici ce e lumină să provină din întuneric”.

La prima obiecție vom spune deci că cele ce vin de la Dumnezeu sunt asemenea lui, fiind cauzate de cauza primă. Ține însă de rațiunea lucrului cauzat de-a fi compus într-un fel sau altul; fiindcă o creatură este cel puțin mai mică decât esența sa, cum se va arăta.

La a doua obiecție spunem că, după noi, cele compuse sunt mai bune ca cele simple, deoarece perfecțiunea bunătății creaturii nu o găsim în ceva simplu, ci în mai mulți. Dar perfecțiunea divinei bunătăți o găsim în unu simplu, cum se va arăta.

¹Cum am văzut mai sus, forma absolută sau actul pur și ființa subzistentă, sunt două noțiuni identice. A doua e doar mai explicită ca afirmație a plenitudinii. Cât privește expresia formă pură ea poate fi luată, ca la cap. 3, într-un sens mai restrâns, pentru a descrie o formă fără materie. *Ipsa forma* lui Thoma de aici poate fi înțeleasă în două sensuri.

CAPITOLUL 8

OARE DUMNEZEU INTRĂ ÎN COMPUNEREA ALTOR FIINȚE?

La al optulea capitol procedăm așa:

1. Pare că Dumnezeu intră în compoziția altor lucruri. Cum spune Dionysios (*Cael. Hier.*, 4): „Ea (Dumnezeirea) este ființa tuturor, ceea ce este însă mai presus de ființă este divinitatea”. Dar ceea ce este în toate intră în compoziția fiecăruia. Deci Dumnezeu intră în compoziția altora.

Pe lângă această, Dumnezeu este formă, căci spune Augustin în *Verbum Domini* (XXXVIII, 2), că: „Cuvântul lui Dumnezeu (care e Dumnezeu) este o formă neformată”. Dar forma este o parte a unui compus. Deci Dumnezeu este parte a unui compus.

De asemenea, toate cele ce sunt și nu diferă în niciun fel, sunt identice. Dar Dumnezeu și materia există și nu diferă în nici un fel, sunt deci identice. Dar materia primă intră în compoziția lucrurilor. Deci și Dumnezeu. Este argumentul termenului mediu: cele ce diferă se diferențiază prin anumite diferențe, așa că trebuie să fie compuse. Dar Dumnezeu și materia primară sunt într-un tot simplu, deci nu diferă într-un nimic.

Dar este contrar ce spune Dionysios (*De Div. Nom.*, 2) că: „Nu există nici un contact al lui (adică al lui Dumnezeu), nici vreo altă apropiere cu unele părți pentru a se amesteca”.

Răspund spunând că aci au fost trei erori. Una este că s-a spus că Dumnezeu e sufletul lumii, după cum spune Augustin (*De Civ. Dei*, VII, 6) și la aceasta se adaugă cele spuse de alții că Dumnezeu este sufletul primului cer. Alții au spus că Dumnezeu este principiul formal al tuturor lucrurilor. Și asta se spune că a fost opinia Almarienilor (partizani ai lui Almaric). A treia greșală a fost a lui David de Dinando¹, care în mod prostesc a spus că Dumnezeu este materia primă. Toate acestea conțin în mod evident o falsitate, aci nu este posibil ca Dumnezeu să ajungă în compoziția vreunui lucru, nici ca principiu formal, nici ca principiu material.

În primul rând, că, după cum am spus, Dumnezeu este prima cauză eficientă. Or cauza eficientă nu se implică în lucrul făcut, în mod numeric, ci numai în specie; după cum omul naște om. Cât privește însă materia, cauza eficientă nici în același număr, nici în aceeași specie; căci una e în potențialitate, iar cealaltă în acțiune.

¹David de Dinant, scolastic din secolul XII.

În al doilea rând, deoarece Dumnezeu este cauza eficientă, al lui este și privilegiul de-a acționa primul și prin sine. Or, ceea ce intră în compoziția altcuiva nu mai este primul și prin sine acționând, ci mai mult compus; nu numai mâna acționează, ci și omul prin mână și focul] încălzește prin căldura sa. Deci Dumnezeu nu poate să fie parte a unui lucru compozit.

În al treilea rând, deoarece nici o parte din ceva compus nu poate fi cu siguranță prima între entități; nici chiar materia și forma, care sunt primele forme ale lucrurilor compozite. Căci materia este starea potențială, iar potențialitatea este explicit posterioară acțiunii, cum s-ai spus. Forma însă care este parte a compozitului este o formă părților. Cum însă participantul este posterior acelei materii care există prin esența sa, la fel cu participatul, precum focul în materia aprinsă este posterior acelei materii în esența ei. Este evident deci că Dumnezeu este prima ființă absolută.

La prima obiecție răspund că trebuie spus că Dumnezeirea este prima ființă efectivă și exemplară dintre toate; nu însă prima esență.

La a doua obiecție spun că Verbul (Verbum) este forma exemplară, nu însă forma care e parte a compozitului.

La a treia obiecție spun că lucrurile simple nu diferă unele de altele decât prin ele însele; fapt specific celor compuse. Omul însă și calul diferă prin diferențe raționale și iraționale. Dar aceste diferențe nu diferă în mai mare măsură și reciproc de alte diferențe. De aci, dacă e vorba de sensul cuvântului, nu este corect să spunem că diferă, ci că sunt diferite, după părerea Filosofului (Metaph., IX, 9, 3): „Divers se spune în mod absolut, dar despre orice se spune că diferă în feluri deosebite.” Așadar, dacă este forță în cuvânt, materia primă și Dumnezeu nu diferă, sunt doar diferite prin ele însele. De unde nu reiese că sunt identice.

QUAESTIO IV

DESPRE PERFECȚIUNEA LUI DUMNEZEU

După considerarea simplității divine trebuie să vorbim despre perfecțiunea lui. Și cum se spune despre cineva că e perfect, cum se spune bun, mai întâi trebuie să ne ocupăm de perfecțiunea divină, apoi de bunătatea lui.

În primul rând vom cerceta trei lucruri:

1. Dacă Dumnezeu este perfect.
2. Dacă este în totalitate perfect, adică are în sine toate perfecțiunile.
3. Dacă creaturile pot fi considerate asemenea lui Dumnezeu.

CAPITOLUL 1

OARE DUMNEZEU ESTE PERFECT?

La primul capitol procedăm așa:

1. Pare că a fi perfect nu se potrivește cu Dumnezeu. Perfect se spune despre ceva făcut aproape în totalitate. Dar lui Dumnezeu nu i se potrivește caracterizarea de-a fi făcut. Deci nu e perfect.

Pe lângă această, Dumnezeu este principiul lucrurilor. Dar principiile lucrurilor par a fi imperfecte, la fel principiul animalelor și Plantelor. Deci Dumnezeu este imperfect.

Pe lângă această, s-a arătat mai sus că natura lui Dumnezeu este de-a exista prin sine însuși. Dar el însuși pare să fie o ființă foarte imperfectă, căci este ceva foarte comun și recepționează toate adaosurile. Deci e imperfect.

Dar aceasta contrazice ce spune Matei (V, 48): „Să fiți perfecții precum și tatăl vostru cel ceresc este perfect”.

Răspund spunând că precum Filosoful spune (*Metaph.*, XII, 7) că unii filosofi antici, precum pitagoreii și Speusip (sau Leucip), nu au atribuit principiului primar însușirea de cel mai bun și mai desăvârșit. Motivația acestei păreri este că filosofii antici se refereau numai la principiul material, iar primul principiu material este imperfect. Cum însă materia, în forma aceasta, este în stare de potențialitate, primul principiu material trebuie să fie la maxim în potențialitate, deci imperfect la maxim¹.

Dumnezeu însă este înțeles ca primul principiu nematerial, dar în genul cauzei eficiente, și aceasta trebuie să fie cea mai desăvârșită. Cum însă materia, într-un fel, este în stare potențială, tot așa agentul, ca atare, este activ. De aci reiese că primul principiu activ trebuie să fie la maximum în acțiune; și în consecință să fie perfect la maximum. După cum însă se spune despre ceva că este perfect, după cum este (perfect) în acțiune. Căci *perfect* se spune despre cel căruia nu-i lipsește nimic în raport cu perfecțiunea sa.

La prima obiecție vom spune că, după cum spune Grigorie (*Moralia*, V, 26, 29): „Noi ne bâlbâim cum putem ca să repetăm sublimul lui Dumnezeu, căci ceea ce nu a fost făcut, nici nu ar putea fi numit perfect în mod propriu”. Dar deoarece în toate câte a făcut,

¹In actu înseamnă determinat; este deci în act ceea ce posedă determi-nația sa proprie și asta înseamnă a fi perfect sau ființă perfectă.

atunci se spune despre ceva că e perfect când a trecut de la potențialitate la acțiune. Să se acorde acest nume, *perfect*, pentru a semnifica ceva căruia nu-i lipsește nimic din a fi deplin în act, fie că are această însușire prin perfecțiune, fie că nu.

La a doua obiecție voi spune că principiul material, care după noi îl găsim imperfect, nu poate să fie pur și simplu primul, ci să fie precedat de altul perfect¹. Sămânța poate fi principiul viețuitoarelor generate din sămânță, totuși are mai înainte sau un animal sau o plantă din care ia naștere². Trebuie deci că mai înainte de ceva în potență să existe ceva în act; precum o ființă în stare de potențialitate nu poate fi dedusă în act decât prin altă ființă în act.

La a treia obiecție spun că însuși faptul de-a fi este faptul cel mai desăvârșit dintre toate, comparat cu toate cele în acțiune. Nimic însă nu are actualitate decât în măsura în care există; de unde însăși existența constituie actualitatea tuturor lucrurilor și chiar a formelor³. Această situație nu se compară cu alte situații, precum primitor și primit, ci mai curând la ceva primit de la primitor. Cum însă spun *ființă umană* sau *cal*, sau orice altceva, însăși existența este considerată drept formală și primită, nu ca ceva căruia i se cuvine să existe.

¹„Aceasta e perfect”. Este perfect relativ, când e vorba de-o materie secundă, ca în exemplele care urmează (sămânța, grâul). Dar când e vorba de primul principiu material, agentul care îl precedă nu poate fi decât perfect absolut, nu poate fi decât Dumnezeu, căci suportul tuturor schimbărilor nu poate fi obiectul schimbărilor; pentru a explica venirea sa la ființă e necesară o acțiune creatoare.

²Se credea, evident, înainte de Pasteur, că unele animale erau create din altă materie, adică fără sămânță, fără germene. În acest caz, agentul cerut prin raționament era cerut puterilor generale ale lumii — Thoma zicea — soarele.

³Ființa este actualizarea formelor însele. Se spune ele însele pentru că deja formele sunt acte în raport cu materiile lor, cum ființa este act în raport cu compusul căruia îi sunt un element.

CAPITOLUL 2

SE AFLĂ OARE LA DUMNEZEU PERFECȚIUNILE TUTUROR LUCRURILOR?

La al doilea capitol procedăm așa:

1. Pare că în Dumnezeu nu sunt perfecțiunile tuturor lucrurilor. Dumnezeu este simplu, cum s-a arătat. Dar perfecțiunile lucrurilor sunt multe și diverse. Deci în Dumnezeu nu sunt toate perfecțiunile lucrurilor.

Pe lângă această, în aceeași ființă nu pot exista lucruri opuse. Fiecare specie se perfecționează prin diferența sa specifică. Însă diferențele care divid genurile și formează speciile sunt opuse. Deci cum contrariile nu pot coexista simultan în aceeași ființă, se pare că nu toate perfecțiunile lucrurilor există în Dumnezeu.

Mai apoi, cel ce trăiește este superior a ceva care există numai¹ și cel înțelept față de cel care trăiește. Deci a trăi e mai desăvârșit decât a exista, precum și a înțelege decât a trăi. Dar esența lui Dumnezeu însăși este existența. Deci nu are în sine perfecțiunea vieții și înțelepciunii, și alte asemenea perfecțiuni.

Dar contra acestei aprecieri Dionysios spune (*De Div. Nom.*, 5) că “Dumnezeu are în unică să existență de la început toate perfecțiunile”.

Răspund spunând că în Dumnezeu sunt perfecțiunile tuturor lucrurilor. De aceea și este numit perfecțiunea universală; deoarece nu-i lipsește nici o noblețe care s-ar afla în orice gen, cum spune Comentatorul la *Metaph.*, V, 21. Și acest lucru poate fi considerat în două feluri.

Primul, că orice perfecțiune este în efect prin acțiune trebuie să se afle în cauza eficientă sau, prin același raționament, dacă acțiunea este] univocă, precum omul generează om. Sau într-un mod mai evident dacă e vorba de un agent echivoc precum în soare este similitudinea tuturor acelor efecte generate prin virtutea soarelui². Este deci evident că efectul trebuie să fi preexistat virtual în cauza ce acționează. A preexista însă virtual în cauza agentă nu înseamnă a preexista într-un mod imperfect, ci mai desăvârșit. Se poate însă să

¹În clasificările lor sumare, doctorii Evului Mediu rezervau sensul existent fără altă caracteristică, la toate ființele ce nu aveau viață, ca și cum neavând nici viață, nici senzație, nici gândire, nu le rămânea decât existența pură.

²Echivalentul astfel reclamat poate lua o forma oarecare; nu e vorba decât de cantitatea actului, altfel zis de valoarea existenței.

preexiste într-o cauză materială în potență și o preexistentă imperfectă, deoarece materia prin structura sa e imperfectă¹. Agentul este însă prin structura sa perfect. Cum deci Dumnezeu este cauza primă a tuturor lucrurilor trebuie ca perfecțiunile tuturor lucrurilor să preexiste în Dumnezeu într-o manieră mai desăvârșită. Și în acest sens spune Dionysios (*Del Div. Nom. y, 2*) despre Dumnezeu: „El nu este acesta sau acela, ci este totul întrucât e cauza tuturor.”

Al doilea, din cele ce s-au arătat mai sus, se vede că Dumnezeu este însăși ființa care subzistă prin sine, din care trebuie să ia ființa orice perfecțiune conținută în el. Este deci evident că dacă ceva cald nu l posedă toată perfecțiunea căldurii, acest lucru provine din aceea că elementul căldură nu participă în formă perfectă a acestui atribut. Dar dacă ar fi subzistentă prin sine căldura nu ar putea să-i lipsească virtutea căldurii. Deci după cum Dumnezeu este o ființă subzistentă prin sine, nici o perfecțiune de *a fi* nu-i poate lipsi. Căci toate perfecțiunile țin de perfecțiunea de *ființare*. De aici urmează că acelea sunt perfecte care au însușirea de a ființa. Urmează că lui Dumnezeu nu-i lipsește nici o perfecțiune posibilă. În acest sens spune Dionysios (*De Div. Nom., 5*) că Dumnezeu „nu numai că este existent, ci întrunește în sine în mod absolut și fără limite tot ce există”; apoi adaugă că „el este chintesența a tot ce există”.

La prima obiecție răspundem spunând că, precum soarele, cum spune Dionysios, în același loc: „Soarele existând prin sine și unic și luminând uniform toate, conține în sine, în mod strălucit, toate substanțele și calitățile, multe și variate, în mod virtual, a lucrurilor ce țin de activitatea sa, în măsură mai mare decât necesar tuturor să existe conform unității naturale”. Deci cele ce sunt diferite și opuse în ele însele, în Dumnezeu preexistă ca ceva unitar în contradicție cu simplitatea lui perfectă.

Și cu asta am răspuns *la a doua obiecție*.

La a treia obiecție spunem că, după cum spune Dionysios în același loc, trebuie ca el însuși să fie mai desăvârșit ca viața și însăși viața ca însăși înțelepciunea², dacă luăm în considerație aceste noțiuni în felul cum sunt distinse de rațiune. Totuși cel ce trăiește e mai desăvârșit decât cel ce există numai, deoarece a trăi este chiar ființă, iar înțeleptul și trăiește și viază. Se poate așadar că ființa să nu includă în ea ideea de-a viețui și a fi înțelept, fiindcă nu e necesar ca acela care participă la existență să participe el însuși la toate modurile de-a exista; totuși existența însăși include în ea și viața și înțelepciunea. Căci nici una din perfecțiunile ființării nu poate lipsi

¹Se spune materia prin structura sa, pentru că un lucru poate fi mai mult sau mai puțin desăvârșit în sine și să joace rol de materie, deci de lucru imperfect, cu privire la altul.

²Abstract, mai mult valorează a fi decât orice calificare fără a fi. Acest sens exprimă proverbul obișnuit: „Un câine viu valorează mai mult ca un leu mort”.

aceluia care este el însuși ființa subzistentă.

Capitolul 3

OARE ALTĂ CREATURĂ POATE FI ASEMĂNĂTOARE LUI DUMNEZEU?

La al treilea capitol procedăm așa:

1. Pare că nici o creatură nu poate fi asemenea lui Dumnezeu. Căci spune în *Psalmi* (LXXXV, 8): „Nici unul dintre zei nu e asemenea Ție Doamne”. Dar între creaturi cele mai strălucite sunt cele despre care se spune că au participarea zeilor. Unele creaturi pot deci să spună că sunt mai mult sau mai puțin asemănătoare lui Dumnezeu.

De altfel, asemănarea e un fel de comparație. Or, nu se poate face comparație între lucruri de genuri diferite; deci nici o asemănare. Nu putem spune că dulceața este asemănătoare cu albeața. Dar nici o creatură nu este de același gen cu Dumnezeu, deoarece Dumnezeu nu face parte din genuri, cum s-a spus. Deci nici o creatură nu e asemenea lui Dumnezeu.

Pe de altă parte, sunt considerate asemenea cele care au aceeași formă.

Dar nimic nu se potrivește cu Dumnezeu în formă, căci în nici un lucru esența nu coincide cu existența, decât numai în Dumnezeu¹. Deci nici o creatură nu poate fi asemenea Dumnezeu.

Mai apoi, între lucrurile asemănătoare asemănarea e reciprocă. Căci asemănare înseamnă că un lucru e la fel cu altul. Deci dacă vreo creatură este asemănătoare cu Dumnezeu și Dumnezeu va fi asemănător oricărei creaturi. Dar e contra ce zice *Isaia* (XL, 18): „Cui ați făcut voi asemănător pe Dumnezeu?”

Dar acest lucru este *contrar* la ce spune *Geneza* (I, 26): „Să facem om după asemănarea noastră și chipul nostru.” Iar *Ioan* (III, 2): „Când se va arăta vom fi asemănători lui.”

Răspund spunând că, după cum asemănarea se referă la legătura cu forma, asemănarea e multiplă, după mai multe feluri de comunicare la formă. Unele lucruri sunt numite asemănătoare după cum comunică în aceeași formă conform aceleiași motivații și după același mod. Și acestea nu numai că se consideră asemănătoare, ci chiar egale în privința asemănării. Precum două lucruri albe sunt

¹Altfel spus, și Thoma spune că Dumnezeu nu are esență, și prin urmare nu are formă. El este indeterminat subzistent, cu titlul de act pur și ființă „fără contur”, așa cum spunea Dionysios Areopagitul.

numite asemenea în albeață, și aceasta e o asemănare perfectă. Altele sunt numite asemenea care comunică în formă după aceeași rațiune dar nu după același mod, ci mai mult sau mai puțin; precum mai puțin alb se consideră asemănător cu mai mult alb, dar această asemănare nu este perfectă. Al treilea mod de-a spune că ceva e asemănător cu altceva, deoarece comunică în formă, dar nu conform aceleiași rațiuni, cum se vede în acțiuni echivoce. Cum însă orice agent acționează conform modului său propriu de-a acționa, acționează în mod necesar în așa fel ca, în mod necesar, efectul să fie asemănător formei agentului. Așadar, dacă agentul e conținut în aceeași specie cu efectul său, va fi o asemănare între cel ce face și cel făcut, în formă, după aceeași rațiune a speciei; precum un om generează un om. Dacă însă agentul nu e conținut în aceeași specie, va fi asemănare, dar nu după aceeași manieră a speciei. După cum ceva care generează în virtutea puterii soarelui¹ realizează ceva oarecum asemănător soarelui, nu însă până acolo încât să primească forma soarelui după asemănarea speciei².

Dacă există deci vreun agent, care nu este conținut într-un gen, efectul lui va fi mult mai îndepărtat de asemănarea cu agentul. Nu va participa deci destul de mult în această asemănare cu forma agentului, ci doar printr-o manieră a speciei sau genului, sau altă analogie, ca și cum existența sa e comună tuturor³. În acest fel cele care sunt create de Dumnezeu se aseamănă lui în măsura în care sunt, datorită primului și universalului principiu, comun tuturor existențelor⁴.

La prima obiecție spun că, după Dionysios, *De Div. Nom.*, 9 și *Sfânta Scriptură* nu este asemănător cu Dumnezeu nimeni dar nu este contrar asemănării cu sine însuși.

Dar aceleași lucruri sunt și asemănătoare și neasemănătoare cu Dumnezeu. Într-un fel asemănătoare după faptul că-l imită în măsura în care poate fi imitat cel ce este perfect inimitabil. Sunt însă neasemănătoare de fapt întrucât sunt deficitare cauzei”, nu numai după intensitate, ci și din cauza slăbiciunii lor, după cum mai puțin alb e mai slab decât mai mult alb, dar nu este convențional nici

¹Această credință în animalcule ieșite din razele solare nu are nimic comun cu soliditatea raționamentului. Se dă doar un exemplu.

²Nu e vorba aici de genul apropiat, ci de o paternitate îndepărtată, ca între elementele aceluiasi Univers.

³Nu trebuie înțeles din aceste cuvinte că, pentru Thoma, Dumnezeu și creatura împart în comun, fără nici un corectiv, noțiunea de ființă. Nu e vorba aici decât de un exemplu, doar dacă nu se subînțelege o dublă analogie: aceea de-a fi creat în general, cu privire la toate ființele create, și cea a ființei divine cu privire la ființa creată de sine însuși, cu tot ce cuprinde.

⁴Aceste ultime cuvinte, care confirmă remarcă precedentă, marcând profunzimea uniunii tuturor lucrurilor cu Dumnezeu, în același timp depărtarea asemănării lor. Această asemănare îndepărtată, fiind fondată pe ființă, comportă de altfel atâtea grade câte există în ființa însăși; de aci teoria din *Summa contra Gentiles*, care interpretează orice mișcare a ființelor ca un efort spre asemănarea cu Dumnezeu și spre imitarea bunătății sale.

după specie nici după gen¹.

La a doua obiecție spun că Dumnezeu nu poate să aibă asemănare cu creaturile sale deoarece fac parte din genuri diferite, iar el este în afara oricărui gen și principiul tuturor genurilor.

La a treia obiecție spun că Dumnezeu nu poate avea asemănare cu creaturile sale necomunicând în formă după aceeași rațiune a genului și speciei, ci numai prin analogie, întrucât Dumnezeu este ființă prin esență, iar ele prin participare.

La a patra obiecție spun că este permis într-un fel să admitem că o creatură să fie asemănătoare cu Dumnezeu, în nici un fel însă nu este admis că Dumnezeu să fie asemănător unei creaturi, deoarece, cum spune Dionysios (*De Div. Nom.*, 9): „în cele ce aparțin aceluiași ordin se poate primi similitudine mutuală, nu însă în cauză și cauzat”. Spunem deci că portretul e asemănător omului, nu invers. Și la fel se poate spune că o creatură este asemănătoare lui Dumnezeu, dar nu și că Dumnezeu e asemănător cu creatura².

¹Această frază se înțelege în sens absolut, dacă general este înțeles ca genul de referință, fie chiar ființa, care dealtfel nu este un gen.

²Principiul de non-reciprocitate între efect și cauză este cu atât mai exigent când e vorba de o cauzalitate mai completă. Ar fi pur și simplu curios să spunem că un tată seamănă cu fiul său, sau un om cu portretul său. Dar cu privire la Dumnezeu, este aici o incorectitudine doctrinală, pentru că inițiativa creatoare, deși ne stabilește în relații reale cu sursa ființei, n-ar părea să angajeze pe Dumnezeu într-o rețea de relații.

QUAESTIO V

DESPRE BINE ÎN GENERAL

Vine apoi problema binelui: întâi despre bine în general, *apoi* despre bunătatea lui Dumnezeu¹.

Cu privire la prima parte se prezintă șase întrebări:

1. Oare binele și ființa sunt același lucru? —
2. Presupunând că diferă între ele numai prin motivație, care ar fi primul: oare binele sau ființa? —
3. Presupunând că ființa e prima: oare orice ființă să fie bună?
4. La cot cauză se referă motivația binelui? —
5. Oare motivația binelui constă în mod, specie și ordine? —
6. Despre diviziunea binelui în cinstit, util și plăcut.

¹Considerarea binelui în general nu e destinată de Thoma numai pentru a lămuri studiul binelui în Dumnezeu; ea e o parte mai largă în doctrina teologică sau filosofică, teoretică sau practică.

CAPITOLUL 1

OARE BINELE DIFERĂ DE FIINȚA ÎN REALITATE?

La primul capitol procedăm așa:

1. Pare că binele diferă în realitate de ființă. Căci spune Boetius în cartea sa (*De hebdom.*): „Intuiesc în lucruri unele ființe ce sunt bune și alte ființe care doar sunt.” Deci binele și ființa diferă în lucruri.

Mai mult, nimic nu se formează prin sine însuși. Dar binele se consideră ca o determinare a ființei, cum spune în Corn. Cărții *Despre cauze* (prop. 21, 22). Oare nu e o probă de distincție reală?

De asemenea, binele constă din mai mult sau mai puțin. Ființa nu constă din mai mult sau mai puțin. Deci binele diferă în realitate de ființă.

Dar este contrar ce spune Augustin (*De Doctr. Christ.*, I, 32) că întrucât suntem suntem buni.”

Răspund spunând că binele și ființa sunt identice după realitate, dar diferă numai după rațiune. Și iată cum. Rațional binele constă din ceva care e de dorit, căci Filosoful (în *Etica*, I, 1) spune că binele este „ceea ce toate ființele doresc”. Este clar că orice este de dorit datorită faptului că este perfect; căci fiecare dorește perfecțiunea sa. În măsura în care cineva este perfect este în acțiune; de unde reiese clar că în măsura în care cineva e bun în aceeași măsură este în ființă. Existența este actualitatea oricărui lucru, cum s-a arătat mai sus. De aci e clar că binele și ființa, cât privește realitatea lor, sunt același lucru: dar binele adaugă noțiunii de-a fi aceea de a fi dezirabil, pe care ființa nu o are¹.

La prima obiecție voi spune că binele și ființa pot fi identice în realitate, totuși diferă în mod rațional, căci nu în același fel se spune despre o ființă că e simplă și despre un bine că e simplu. Căci ființă înseamnă propriu-zis a fi în act; actul are însă ca însușire proprie raportarea la o potențialitate, ordine. Când se spune însă despre o ființă că e simplă se distinge că ceva este ființă în primul rând, față de ceva care este doar în potențialitate. Acest lucru este deci propriu ființei, de-a fi substanțial fiecărui lucru; de unde rezultă că a fi substanțial prin sine se zice despre orice ființă că e simplă. Prin act

¹ Relația binelui cu ființa are un aspect subiectiv: dorința.

se adaugă ceva nou, se spune că ceva există substanțial, după cum *a fi alb* semnifică *a fi într-un anume fel*: denotă însă o

Existență a ceva simplu, în potență absolută, cum se petrece cu un lucru deja preexistent în realitate. Binele însă răspunde ideii de perfecțiune, prin faptul că este de dorit: și în consecință o motivare finală. De aici reiese că ceea ce este perfect Până la sfârșit se poate numi binele suprem. Dacă deci ce spune Boetius că „în lucruri altceva înseamnă că sunt bune și altceva înseamnă că doar sunt; deoarece după primul act fiecare ființă doar există pur și simplu, iar după ultimul binele este simplu. Și totuși după primul act, ceva este, într-un fel oarecare, bun și după ultimul act este într-un fel oarecare ființă.”

La a doua obiecție spun că *bine* se poate spune că informație, urmând că *bine în sens absolut* să fie acceptat după ultimul act.

Și la fel trebuie să spun *la a treia obiecție*, că binele poate fi mă mult sau mai puțin, în funcție de actul ce intervine: de exemplu mă mult sau mai puțină știință sau virtute.

CAPITOLUL 2

OARE BINELE, RAȚIONAL VORBIND, ESTE ANTERIOR FIINȚEI?

La al doilea capitol procedăm așa:

1. Pare că binele, rațional vorbind, e anterior ființei. Dar ordinea numelor trebuie să fie conform ordinei lucrurilor semnificate prin nume. Dar Dionysios, între alte nume ale lui Dumnezeu, pune mai întâi Binele, apoi Ființa, în *De Div. Nom.* (3). Deci, rațional, Binele este anterior Ființei.

Pe lângă această, acel lucru este prioritar conform rațiunii, care se extinde la mai multe obiecte. Dar binele se extinde la mai multe decât ființa, deoarece, cum spune Dionysios, în același loc, 5: „Binele se extinde la tot ce există și la tot ce nu există, dar ființa realmente numai la cele ce există”. Deci binele, în mod rațional, este prioritar ființei.

*Mai apoi, ce este mai universal este prioritar conform rațiunii. Dar binele pare să fie mai universal ca ființa, deoarece binele are însușirea de *a fi de dorit*, iar ceea ce este de dorit înseamnă chiar ce nu există. Se spune însă la *Matei* (XXVI, 24) despre Iuda.¹ „Mai bine ar fi fost pentru el să nu se fi născut”. Deci binele, conform rațiunii, este prioritar ființei.*

*Mai apoi, nu numai existența este de dorit, ci chiar viața și înțelepciunea, și multe altele de acest fel: deci pare că *a fi* pare ceva de dorit numai în parte, iar binele în mod universal. Binele este deci în mod absolut prioritar ființei.*

*Dar este contrar ce se spune în *Cartea cauzelor* (4) că „prima dintre lucrurile create este ființa”.*

Răspund spunând că, în mod rațional, ființa este prioritară binelui. Sensul însă semnat printr-un nume este ceea ce intelectul înțelege despre lucruri și semnifică acest lucru prin cuvânt. Acel lucru este deci prioritar rațional, ce cade primul în concepția intelectului. Primul însă ce apare în concepția intelectului este ființa; deoarece conform rațiunii tot ce este cognoscibil este ceea ce este în act, cum spune în *Metaph.* (IX, 9)². Prin urmare ființa este obiectul propriu al intelectului: și deci este primul inteligibil, după

¹Iscariotul.

²Ceea ce nu este în act, ci în potență, este non-ființă și nu are priză la intelect. Nu se poate concepe decât indirect, prin ființă.

cum sunetul este primul audibil¹. Așadar, conform rațiunii ființa este prioritară binelui.

La prima obiecție voi spune că Dionysios (*De Div. Nom.*, 3) determină numele divine după importanța lor cu privire la Dumnezeu drept cauză cauzelor. Dumnezeu este deci numit, cum spune el însuși, prin creaturi, precum cauza prin efecte. Binele însă, având motivația de dezirabil, evocă ideea de cauză finală, a cărei cauză primă este, deoarece un agent nu acționează decât spre un scop, și prin agent materia se mișcă spre formă², de aci se zice că scopul e cauza cauzelor.

Astfel, când e vorba de cauzalitate, binele este anterior ființei, precum scopul este față de formă³. Pentru acest motiv deci între numele destinate să semnifice cauzalitatea divină este pus binele înaintea ființei⁴. Și de asemenea deoarece., după platonicieni, care nu distingeau materia de privațiunea ei, spuneau că materia e ne-ființă, că deci participarea binelui se extinde la mai multe decât a ființei. Căci materia primă participă la bine în mod evident, spre care tinde ea însăși. Nimic însă nu poate tinde decât la ceva asemenea sie; nu participă însă și ființa, care e considerată non-ființă. De aceea spune Dionysios că „binele se extinde și la ne-ființă”.

De aici soluția *la a doua obiecție*. Căci atunci când spunem că binele se extinde la cele existente și la cele inexistente, nu ne referim la prioritate, ci la cauzalitate. Căci prin non-existență (*neființă*) nu înțelegem ceva absolut simplu care nu există în întregime, ci cele ce sunt în potență dar nu în act. Căci binele are motivația scopului, în care coexistă nu doar cele ce există în act, ci acționează chiar și cele ce nu sunt în act, ci doar în potențialitate. Ființa nu se raportează la o cauzalitate numai formală sau inerentă, sau exemplară; cauzalitatea ființei nu se extinde decât la acele lucruri ce sunt în act.

La a treia obiecție vom spune că non-existența în sine nu este dezirabilă, ci doar accidentală; în măsura în care înlăturarea unui rău este dezirabilă decât în măsura în care răul ne ferește de ne-ființă. Cu adevărat înlăturarea unui rău nu e de dorit decât dacă ne privează de ființare. Așadar, acel lucru este dezirabil prin sine, anume ființa. Dar nu o ființare doar accidentală, ci așa ca să merite a fi dezirabilă, de care omul nu se poate lipsi. Deci o astfel de ființare accidentală nu se poate numi bine.

¹Auzul receptează multe lucruri ca muzica, numărul, combinații orchestrale, sentimente etc, dar sub auspiciile și prin meditația sunetului. Tot așa inteligența concepe totul sub auspiciile ființei. Eu concep că acest lucru există, că e din această materie, sub forma aceasta.

²Această scurtă frază menționează și reglează în ordine cele patru specii de cauzalitate: agent, material, formal (sau exemplar) și final, punând în evidență primatul celei din urmă.

³Trebuie notat că forma este finală și ea, ca final al generațiunii. Iar generațiunea la rândul ei realizează ceva, care este final definitiv, singura ce poate interveni într-un aranjament abstract.

⁴Binele este prezentat ca motorul lui Dumnezeu și la rândul său motorul lumii. Dar asta nu abate cu nimic prioritatea ființei suverane, căci Binele este el însuși.

La a patra obiecție vom spune că viața și știința și alte lucruri de același fel sunt de dorit doar în măsura în care sunt în act; căci nimeni nu dorește ceva mai mult decât viața. Astfel că nimic nu e bun ca ființa.

CAPITOLUL 3

OARE ORICE FIINȚĂ ESTE BUNĂ?

La al treilea capitol procedăm așa:

1. Se pare că nu orice ființă este bună. Binele însă mai adaugă ceva la ființă, cum s-a spus. Ceea ce adaugă cu adevărat ceva la ființă, o restrâng, precum substanța, cantitatea, calitatea și altele de acest fel. Deci binele restrânge ființa. Așadar nu orice ființă e bună.

De asemenea, nici un rău nu e bun; *Isaia* (V, 20): „Vai de cei ce numesc răul bine (și binele rău)”. Dar câte o ființă este numită rea. Deci nu orice ființă e bună.

Pe lângă această, binele are însușirea de-a fi apetibil. Dar materia primă nu are însușirea de-a fi dorită, ci numai tendință¹. Deci materia primă nu are însușirea binelui. Deci nu orice ființă e bună.

Mai apoi, Filosoful spune în *Metafizica* (III, 2, 2) că în matematici nu există binele. Dar matematicile sunt elemente existente, altfel în ele nu ar exista știință. Deci nu orice entitate e bună².

Dar, dimpotrivă, orice ființă care nu este Dumnezeu este o creatură a lui Dumnezeu. Dar „orice creatură a lui Dumnezeu e bună”, cum se spune la *Epistola întâi către Timotei* (IV, 4). Cum Dumnezeu este cu adevărat binele suprem, orice ființă este deci bună.

Răspund spunând că orice ființă, în măsura în care este ființă, este bună. Dar orice ființă, în măsura în care e ființă, este în act și într-un fel perfectă; căci orice acțiune implică o perfecțiune. Lucrul perfect însă are însușirea de-a fi dorit și bun, cum s-a spus mai sus. Urmează deci că orice ființă, într-un fel oarecare, este bună.

La prima obiecție vom spune că substanța, cantitatea, calitatea și toate cele ce sunt conținute în ele, restrâng ființa, aplicând-o la o specificitate (quiditate) sau natură oarecare. Dar în acest fel nu adaugă nimic bun la ființă decât însușirea de dorință și perfecțiune, care se potrivește cu specificul său, de orice natură ar fi. Deci binele nu contrazice ființa.

La a doua obiecție vom spune că nici o ființă nu poate fi rea

¹Materia primă e aspirație, tendință, tinde la realizarea a ceea ce ea are potențial.

²Obiectul general al științei este realitatea dată de experiență. De asemenea Thoma vede în matematici nu un pur joc de simboluri, ci un studiu al cantității reale, afară de ceea ce afectează simțurile.

întrucât e ființă, ci întrucât îi lipsește ceva din ființare. După cum un om este rău întrucât îi lipsește virtutea, după cum se spune despre ochi că e rău, întrucât îi lipsește ascuțimea văzului.

La a treia obiecție voi spune că materia primă, cum nu este ființă decât potențial, virtual, nu poate fi nici bună decât potențial. Este permis, după platonicieni, să spunem că materia primă este non-ființă, din cauza lipsei unui adaos¹. Ea participă totuși într-un fel la bine, adică prin ordinea sau înclinarea spre bine. De aceea nu i se potrivește însușirea de-a fi dorită, ci doar de-a dori.

La a patra obiecție vom spune că matematica se poate menține separată de ființare, deoarece, dacă ar subzista, ar trebui să fie în ele binele, adică el însuși în ele însele. Matematica există însă separat, conform rațiunii dacă ar fi degajată de mișcare și materie și abstrasă ideea finalității pe care o are motivația mișcării. Nu este însă nimic inconvenabil, deoarece nu în fiecare ființă există în mod rațional o motivație a binelui, așa cum motivația ființării precede pe cea a binelui, cum s-a spus mai sus.

¹Ceea ce e în potenția nu e ce trebuie să devină, și materia primă, care poate deveni toate lucrurile, nu e deci nimic determinant. Ea este o putere nedeterminată, o ființă non-ființă.

CAPITOLUL 4

OARE BINELE ESTE CAUZA FINALĂ?

La *al patrulea capitol* procedăm așa:

1. Se pare că binele nu ar avea funcția de cauză finală, ci mai mult al altora. Căci zice Dionysios în *De Div. Nom.*, c. 4: „Binele este lăudat că frumos”.¹ Dar frumosul are funcție de cauză formală. Deci binele are funcție cauză formală.

Dar binele este expansiv prin esența sa, cum reiese din vorbele lui Dionysios, care spune că „binele este ceva prin care toate subzistă și există”. Dar a fi expansiv presupune o funcție de cauză eficientă. Deci binele are funcția de cauză eficientă.

Pe lângă această, Augustin spune în cartea *De Doctr. Christ.*, 32, că „deoarece Dumnezeu este bun există”. Dar din Dumnezeu suntem oarecum dintr-o cauză eficientă. Deci binele are funcție de cauză eficientă.

Dar este împotrivă ce spune Filosoful (*Fizică*, II, 92), că „cel a cărui cauză este, este ca scop și binele tuturor”. Binele are deci funcție de cauză finală.

Răspund spunând că binele este ceea ce toți doresc, acesta are deci rol de finalitate: este deci clar că binele are funcție finală. Totuși noțiunea de bine presupune o funcție de cauză eficientă și de cauză formală. Vedem însă că mai întâi are funcție de cauză, apoi de efect. Focul însă mai întâi încălzește, însușirea propriei forme focului, căci căldura în foc este urmarea formei sale substanțiale. În ordinea cauzală însă mai întâi găsim binele și finalitatea care face să funcționeze cauza eficientă. Mai apoi cauza eficientă mișcă spre formă și de-abia apoi devine formă (ca efect). Unde e transformare, trebuie să fie și o cauză. Ceea ce apare mai întâi este forma prin care există ființa; mai apoi se ia în considerare virtutea efectivă, după care ea este perfectată în esență. Deoarece orice lucru atunci este perfect când poate să facă ceva asemănător sieși, cum spune Filosoful (în *Meteor.*, 4 și *De anima*, II, 4). De-abia a treia verigă constă în justificarea funcției binelui, prin care se întemeiază perfecțiunea în ființă.

La prima obiecție spunem că frumosul și binele în același subiect sunt identice, deoarece pe ambele se întemeiază lucrul, adică forma, și de aceea binele este lăudat că frumos. Dar ca funcție diferă. Căci binelui îi e proprie însușirea de-a fi dorit. Căci binele este ceea ce

¹Frumos e ce place. Exprimă deci existența lucrurilor plăcute vederii.

toți doresc. Așadar, are funcție finală. Deoarece dorința e ceva care mișcă spre ceva. Frumosul însă încurajează puterea de cunoaștere. Se numesc frumoase acele lucruri care plac când sunt văzute. Dar frumosul constă din anumite proporții, deoarece simțul nostru se delectează în lucruri potrivit proporționate, ceva asemănător cu sine. Căci și funcția simțurilor este ceva ca o virtute cognitivă¹. Iar deoarece cunoașterea se face prin asimilare și asemănarea duce la formă, frumosul aparține deci cauzei formale.

La a doua obiecție voi spune că binele se crede că e expansibil spre un scop.

La a treia obiecție voi spune că cine are voință, și binele are bunăvoință: deoarece prin voință folosim tot ce avem în noi. De aceea nu se spune *om bun* despre cine are un intelect bun, ci despre cel care are voință bună. Voința însă tinde spre scop ca obiect propriu, și când se spune „deoarece Dumnezeu este bun suntem și noi”, se referă la cauza finală.

¹Thoma crede că păstrează tot ce era fecund din opiniile anticilor. El susține frecvent că sufletul conține într-un fel tot ce trebuie cunoscut. Face din el un cosmos misterios în care bucuria pentru frumos nu e decât bucuria de-a se găsi el însuși în legătură cu toate ființele.

CAPITOLUL 5

OARE NOȚIUNEA DE BINE CONSTA ÎN MOD, SPECIE ȘI ORDINE?

La al cincilea capitol procedăm așa:

1. Pare că rațiunea binelui nu constă în mod, specie și ordine. Dar rațiunea binelui și a ființei diferă, cum s-a spus. Dar modul, specia și ordinea s-ar părea că țin de rațiunea ființei, deoarece, cum spune în *Sap.*, II, 21: „Toate le-ai rânduit cu măsură, cu număr și cumpănă”, care se reduc toate trei la specie, mod și ordine. Deoarece, cum spune Augustin (*Super Genes.*, IV, 3):.. Măsura oricărui lucru prefigurează modul și numărul ce trebuie să aibă fiecare specie de lucru, și greutatea oricărui lucru și-l conduce spre liniște și stabilitate.” Deci rațiunea binelui nu constă în mod, specie și ordine.

Pe lângă această, însuși modul, specia și ordinea sunt bune dacă deci rațiunea binelui constă în mod, specie și ordine, trebuie ca însuși modul să aibă mod, specie și ordine, și la fel specia și ordinea și așa la infinit.

De asemenea, răul este privațiunea modului, speciei și ordinei. Dar răul nu anulează în total binele. Deci rațiunea binelui nu constă în mod, specie, ordine.

Mai apoi, ceea ce constituie sensul binelui nu poate fi numit rău.! Se spune însă mod rău, specie rea, ordine rea. Deci rațiunea binelui nu constă în mod, specie, ordine.

De asemenea, modul, specia și ordinea sunt cauzate din greutate, număr și măsură, cum s-a arătat prin autoritatea lui Augustin mai sus. Nu însă toate lucrurile bune au număr, pondere și măsură. Căci zice Ambrosius (*Hexameron*, I, 9) că „natura luminii nu este creată nici în număr, nici în pondere, nici în măsură”. Deci rațiunea binelui nu constă în mod, specie, ordine.

Dar este contrar ce spune Augustin (*Natura boni*, 3): „Acele trei: mod, specie, ordine, bunuri generale în lucrurile făcute de Dumnezeu. Astfel, acestea trei unde sunt mari sunt mari bunuri, unde sunt mici sunt bunuri mici, unde nu sunt deloc nu e nimic bun”. Ceea ce nu înseamnă că în ele este rațiunea binelui. Deci rațiunea binelui constă în mod, specie și ordine.

Răspund spunând că orice lucru e numai bun în măsura în care e perfect, deci de dorit, cum s-a spus mai sus. Perfect însă se spune acelui lucru căruia nu-i lipsește nimic în modul perfecțiunii sale. Cum însă fiecare lucru este așa cum cere forma sa, forma însă presupune ceva, și acel ceva corespunde cu necesitate formei. La un

lucru perfect și bun îi e necesară o formă pe măsura să presupusă, care să se potrivească acelui lucru. Se cere însă o prealabilă determinare la formă și o măsură la principii, fie materiale, fie la eficiența proprie¹. Și acest lucru este stabilit prin mod; de unde se spune că măsura prefigurează modul. Forma însă e specificată prin specie, deoarece fiecare lucru se constituie în specie prin formă. De aceea se spune că numărul arată specia, pentru că definițiile specifice speciei sunt numerele după Filosof (în *Metaph.*, Vili, 7, 3). Și precum în numere o unitate adăugată sau sustrasă schimbă specia numărului, tot așa în definițiile, diferențele adăugate sau scăzute. La formă însă urmează înclinația spre final, sau spre acțiune, sau spre altceva asemănător. Deoarece orice lucru, în măsura în care e în act, acționează și tinde spre ce i se potrivește, după forma sa. Și aceasta depinde de greutatea și ordinea sa. Deci rațiunea binelui după cum constă în perfecțiune, constă de asemenea în mod, specie și ordine.

La prima obiecție vom spune că aceste trei nu se raportează la ființă decât în măsura în care este perfectă și dacă este bună.

La a doua obiecție vom spune că modul, specia și ordinea în același mod sunt bune, precum ființa. Nu atât pentru că ele însele sunt substanțiale, ci deoarece față de alte lucruri sunt ființe și sunt bune. De aci nu urmează că ele însele au alte attribute cărora le sunt bune, căci nu se spune că sunt bune acolo care sunt numai aproximativ și formal altora, care sunt bune, ci doar acolo care ele însele sunt formal bune. Precum *alb* nu este numit *un om* care el însuși e aproximativ așa ca altul, ci dacă este într-adevăr tot așa ca altul, adică *alb*.

La a treia obiecție vom răspunde că orice există e după o formă oarecare. De aci reiese că orice lucru urmează un mod, specie și ordine proprii. Precum omul are specie, mod și ordine, întrucât este om. Iar întrucât este alb are de asemenea mod, specie și ordine, și întrucât este virtuos, și întrucât este savant, conform tuturor însușirilor ce i se atribuie. Râul însă privează ceva de-a fi, precum cecitatea împiedică vederea, nu împiedică însă orice mod, specie și ordine, dar numai mod, specie și ordine ce corespund vederii.

La a patra obiecție vom spune cu Augustin (*Natura boni*, 22, 23): „Orice mod, întrucât este mod, este bun (și la fel se poate spune despre specie și ordine); dar modul rău, sau specia rea, sau ordinea rea, sunt numite așa deoarece sunt mai mici decât ar trebui să fie, sau deoarece nu toate lucrurile sunt adecvate celor care ar trebui să fie și de aceea li se spune *rele* pentru că sunt străine și nepotrivite”.

La a cincea obiecție vom spune că natura luminii se spune că este

¹Pentru ca o formă să fie primită trebuie ca materia să fie aptă să o primească și ca agentul să fie apt să o introducă.

fără număr, pondere și măsură, nu însă în mod absolut, ci prin comparație cu cele corporale, deoarece virtutea luminii se extinde la toate cele corporale în măsura în care este o calitate activă printre perenele corpuri alternative, precum cerul¹.

¹Pentru scolastici, lumina avea o influență foarte complexă, cuprinzând tot ce numim azi fluide sau radiații. Pentru cei care ar putea fi derutați de aceste abstracții, vom rezuma astfel: 1. Un lucru e bun când corespunde definiției specifice ; când se spune: „Iată un om, e specia : acest om e bun ca om, corespunde speciei sale. 2. Nu poate fi decât dacă lucrul este stabilit în forma sa prin activități fericite acționând asupra unui subiect bine dispus — acesta e modul; va fi de ex. om bine născut, bine crescut, bine influențat. 3. În fine, lucrul astfel stabilit, astfel preformat va proba valoarea sa, va continua până la consecințele sale, printr-o activitate bine orientată, capabilă de a izbuti — este ordinea, adică direcția bună de acțiune. Este cazul omului care caută și atinge adevăratele țeluri ale vieții umane. Ansamblul solidar al acestor condiții antecedente, concomitente și consecvente, califică ființa considerată, constituie un obiect bun.

CAPITOLUL 6

ESTE OARE CORECT CA BINELE SĂ FIE DIVIZAT ÎN: ONEST, UTIL ȘI PLĂCUT?

La al șaselea capitol procedăm așa:

1. S-ar părea că nu este convenabil ca binele să fie divizat în onest, util și plăcut. Binele însă, cura zice Filosoful în *Etica* (6), se divizează în zece categorii. Onest, util și plăcut pot fi găsite într-un singur enunț. Deci nu e convenabil ca binele să fie divizat prin acestea.

Pe lângă această, orice diviziune se face prin opoziție. Dar acestea trei nu sunt opuse: căci cele oneste sunt și delectabile și nici un lucru necinstit nu este util. Ceea ce totuși ar trebui, dacă diviziunea s-ar face prin opoziție, cum ar fi să se opună onestul cu utilul, cum] spune Tullius¹ (în *De officiis*, II, 3). Deci sus-zisa diviziune nu este convenabilă.

Mai apoi, când un lucru poate fi luat drept altul poate fi considerat unul. Dar ceva util nu e bun decât dacă e delectabil sau onest. Deci utilul nu trebuie divizat contra delectabilului și onestului.

Este însă contrar ce spune Ambrosius (în *De officiis*, 9), care utilizează această diviziune a binelui.

Răspund spunând că această divizare pare proprie binelui uman. Dacă totuși considerăm mai înaltă și mai obișnuită rațiunea binelui, se poate considera că această divizare se potrivește binelui după cum este bun². Căci binele e ceva bun în măsura în care este delectabil și termen pentru tendința de-a dori. Termenul pentru această mișcare poate fi judecat după ce se petrece în mișcarea corpului natural. Dar mișcarea corpului natural se termină în sens absolut la finele ei. Dar chiar la un punct mediu pe parcurs se poate spune așa, în drumul spre sfârșitul acestei mișcări. Și se spune *punct terminus* al unei mișcări, în măsura în care se termină orice parte a mișcării. Acela însă care este ultimul moment al mișcării poate fi interpretat în dublu fel. Său însuși lucrul spre care tinde, adică locul său formă. Dacă însă ne referim la senzația de dorință, lucrul care este dorit constituie finele mișcării de dorință, care ca termen mediu, spre care se tinde, se poate numi util. Dacă însă socotim termenul spre care se îndreaptă în final mișcarea de dorință,

¹M. Tullius Cicero.

²În această interpretare largă, sensul cuvintelor va trebui extins, și onest nu va mai fi ceea ce este numit așa. Cuvântul latin honestum se pretează destul de bine la această transpoziție.

acesta se poate numi *onest*, deoarece *onest* se spune despre ceea ce este demn de dorit. Însă ceea ce finalizează mișcare dorinței, precum liniștea în ce s-a dorit, aceasta este delectarea.

La prima obiecție voi spune că binele, în măsura în care este identic cu ființa în subiect, se divide în zece categorii anumite. Dar după propriul sens nu coincide cu această diviziune.

La a doua obiecție voi spune că această divizare nu este prin lucruri opuse, ci prin motivații opuse. Se spune totuși că acele lucruri sunt delectabile care nu au altă rațiune de-a fi delectabile, decât delectarea, precum alte lucruri sunt supărătoare și necinstite¹. Se numesc însă *utile* acele lucruri care nu au în sine nimic vrednic de-a fi dorit, dar sunt dorite numai pentru că duc spre ceva util, precum luarea de medicamente amare. În fine se va rezerva numele de *oneste* celor care au în ele însele ceva vrednic de-a fi dorit.

La a treia obiecție voi spune că binele nu se divide în trei încât să fie toate trei în mod absolut egale, cum s-a spus, ci în mod analog, cum s-a spus la primul și următorul punct. În primul caz e vorba de *onest*, secundul de *delectabil*² și al treilea de *util*.

¹Fără valoare în ele însele. Trebuie tradus *inhonestum*, necinstit.

²Plăcutul trece înaintea utilului, deoarece face parte din obiectivul final, binele care joacă un rol derivat. Pentru problema capitală a relațiilor dintre *onest* și plăcut, se va vedea mai departe.

QUAESTIO VI

DESPRE BUNĂTATEA LUI DUMNEZEU

Și acum să cercetăm despre bunătatea lui Dumnezeu.

Avem de cercetat patru aspecte:

1. Dacă însușirea de-a fi bun se potrivește lui Dumnezeu. —
2. Dacă Dumnezeu este supremul bine. —
3. Dacă Dumnezeu însuși este supremul bine prin esența sa. —
4. Dacă toate lucrurile sunt bune prin bunătatea lui Dumnezeu.

CAPITOLUL 1

DACĂ A FI BUN SE POTRIVEȘTE LUI DUMNEZEU

La primul capitol procedăm așa:

1. Pare că a fi bun nu se potrivește cu Dumnezeu. Însă rațiunea de bun constă din mod, specie și ordine. Aceste noțiuni nu par a conveni lui Dumnezeu deoarece el este imens și această însușire nimic nu o poate limita. Deci a fi bun nu convine lui Dumnezeu.

2. *Pe lângă această*, binele este ceea ce toți doresc. Dar pe Dumnezeu nu toate îl doresc, deoarece nu toate îl cunosc și nimic nu poate fi dorit dacă nu este cunoscut. Deci a fi bun nu convine lui Dumnezeu.

Dar este contra ce se spune (în *Thren.*, 111, 25): „Bun este Domnul pentru cei ce speră în el și sufletele care îl caută pe el”¹.

Răspund spunând că a fi bun convine în mod special lui Dumnezeu. Se numește *bun* tot ce este dezirabil. Și fiecare dorește perfecțiunea sa. Perfecțiunea însă și forma unui efect constă din asemănarea cu agentul său, după cum fiecare agent acționează în felul său specific. De unde, însuși agentul este apetibil și are motivația binelui; acesta este deci cel ce se dorește pe sine, așa ca să participe la propria similitudine². Cum însă Dumnezeu este prima cauză efectivă a tuturor, este clar că lui îi aparține caracterul de bun și dezirabil. Cum spune și Dionysios în *De Div. Nom.* (IV, 4), care atribuie binele lui Dumnezeu ca prima cauză eficientă, spunând că Dumnezeu e numit bun „precum prin el toate există”.

La prima obiecție vom spune că a avea mod, specie și ordine ține de specificul lucrurilor create. Dar binele este în Dumnezeu precum în cauză. Deci de el depinde să impună altora și modul, și specia, și ordinea. Toate aceste trei atribute sunt în Dumnezeu, ca fiind cauza.

La a doua obiecție voi spune că toate ființele, când doresc propriile perfecțiuni, doresc pe însuși Dumnezeu, întrucât perfecțiunile tuturor lucrurilor constau în a fi asemănătoare cu Dumnezeu, cum spune mai sus. Și aceia care doresc pe Dumnezeu, îl cunosc ca pe ei înșiși, lucru propriu unei ființe raționale. Cei care cunosc într-adevăr pe Dumnezeu se bucură de unele participări la bunătatea sa care se extind uneori chiar până la o cunoaștere

¹Sensul cel mai potrivit al acestui text pare să fie că Dumnezeu folosește bunătatea față de cei ce se tem de el și acesta nu e sensul cuvântului bun în articolul unde e vorba de a ști dacă Dumnezeu este un demn obiect de dorit.

²Astfel copilul dorește laptele, educația, instrucția, ajutorul tatălui și al mamei, pentru a deveni om.

sensibilă. Unii au chiar o tendință naturală, mai presus de cunoaștere, și chiar sunt înclinați până la sfârșitul lor spre o cunoaștere superioară.

CAPITOLUL 2

SĂ FIE OARE DUMNEZEU BINELE SUPREM?

La al doilea capitol procedăm așa:

1. Se pare că Dumnezeu n-ar fi binele suprem. Însă binele suprem adaugă ceva mai mult la bine, fapt ce convine oricărui bine. Dar orice are ceva adăugat este un compus. Deci binele suprem este compus. Dar Dumnezeu este absolut simplu, cum s-a spus mai sus. Dumnezeu nu e bine suprem.

2. *De asemenea*, bine este ceea ce toți doresc, cum spune Filosoful în *Etica* (I, 1). Dar nimic altceva nu este ce doresc toți, decât singur Dumnezeu, care este scopul tuturor. Deci nimic altceva nu este bun decât Dumnezeu. Ceea ce apare și prin cele spuse la *Matei* (XIX, 17): „Nimeni nu este bun decât singur Dumnezeu”. Dar suprem se spune în comparație cu altele: precum căldura supremă se spune în comparație cu toate cele calde. Deci Dumnezeu nu poate fi numit binele suprem.

3. *Mai apoi*, suprem presupune o comparație. Dar cele ce nu aparțin aceluiași gen nu sunt comparabile, după cum dulceața ar fi nepotrivit să fie numită mai mare sau mai mică decât! Linia. Așadar Dumnezeu nu este în același gen cu alte bunuri, cum s-a spus mai sus, deci nu se poate spune binele suprem față de alte categorii.

Dar e contrar ce spune Augustin (*De Trin.*, 1, 2) că Treimea Persoanelor Divine este „binele suprem” pe care îl apreciază mințile cele mai pure.

Răspund spunând că Dumnezeu este binele suprem în mod absolut, nu numai în orice gen, ci și în ordinea lucrurilor. Binele este atribuit lui Dumnezeu, cum s-a spus, întrucât toate perfecțiunile dorite decurg din el ca prima cauză.

Nu numai că decurg din el ca dintr-un agent univoc, cum s-a spus, dar și ca venind de la un agent care nu are nimic în efectele sale nici ca specie, nici ca gen. Se pot găsi desigur asemănări între efect și cauză, chiar la relații aparent univoce. În cauze echivoce ele se pot găsi în mod mai pregnant, precum căldura se află în mod mai strălucit în soare decât în foc. Așadar trebuie să spunem că binele este în Dumnezeu, care e cauza primă a tuturor lucrurilor, neunivocă, care apare în el în mod strălucit. De aceea îi spunem binele suprem.

La prima obiecție voi spune că binele suprem adaugă ceva la bine, nu în mod absolut, ci numai relativ. Relația însă, care la Dumnezeu se numește relativă la creaturi, nu se referă la Dumnezeu, ci la

creaturi. La Dumnezeu este doar o problemă de rațiune, precum când se spune în știință că ceva este cognoscibil pentru a spune că știința are relație cu el, nu el la știință¹. Și nici nu ticbuie ca în binele suprem să fie ceva compozit, ci fiindcă toate celelalte lucruri sunt deficitare față de el.

La a doua obiecție voi spune că, după cum se spune, bine este ceea ce doresc toți, nu trebuie înțeles că și cum un anumit bun e dorit de toți, ci deoarece ceea ce e dorit are motivația binelui. Cum dealtfel se spune, „nimeni nu e bun decât singur Dumnezeu”, trebuie înțeles binele că esență, cum se va arăta.

La a treia obiecție voi spune că cele ce nu sunt în același gen, care deci sunt conținute în genuri diferite, nu pot fi comparate în nici un fel. Despre Dumnezeu se neagă că ar fi în același gen cu alte bunuri, nu că ci însuși ar fi în alt gen, ci că el este în afara genului și principiul oricărui gen. Deci comparația cu alte genuri e excesivă. Și orice fel de comparație este interioară binelui suprem.

¹Există în lucruri ceva care le face cognoscibile, adică forma lor de-a fi emanate de inteligența primă, dar n-are raport cu știința umană decât în spirit.

CAPITOLUL 3

OARE A FI BUN ESTE PROPRIU LUI DUMNEZEU PRIN ESENȚĂ?

La al treilea capitol procedăm așa:

1. Pare că a fi bun prin esență nu ar fi propriu lui Dumnezeu. Precum însă Unu este identic cu Ființa, tot așa binele, cum s-a spus. Dar orice ființă este unică prin esența sa, cum se spune de Filosof (*Metaph.*, IV, 3, 2). Deci oriceființă e bună prin esența ei.

2. *Pe lângă această*, dacă bine este ceea ce toți doresc, cum însuși faptul de a fi este dorit de toți, însăși existența fiecărui lucru este binele său. Deci orice lucru este binele său prin esența sa. Deci orice lucru este bun prin esența sa.

3. *Pe lângă această*, orice lucru prin bunătatea lui este bun. Așadar dacă vreun lucru nu este bun prin esența sa ar fi trebuit că bunătatea lui să nu fie esența sa. Deci acea bunătate, care există în orice ființă trebuie să fie bună: și dacă e vorba de altă bunătate, aceeași problemă se va pune din nou de aceea. Așadar, sau se va Proceda așa la infinit, sau se va ajunge la altă bunătate care nu e bună printr-o altă bunătate. Este deci rațional să ne oprim la prima formă. Deci orice lucru e bun prin esența sa.

Dar e contrar ce spune Boetius (*De hebdom.*): oricare lucru în afară de Dumnezeu este bun prin participare. Așadar nu prin esență.

Răspund spunând că numai Dumnezeu e bun prin esența sa. Orice altceva este numit bun în măsura în care este perfect. Dar perfecțiunea oricărui lucru este întreită. În primul rând, constă din însăși existența sa. În al doilea rând, după unele attribute adăugate accidental la perfecțiunea să printr-o operație necesară. În al treilea rând, perfecțiunea oricărui lucru constă din aceea că acel lucru a ajuns la o stare finală. Conform primei perfecțiuni focul constă din a exista, însușire avută prin forma sa substanțială. A doua perfecțiune a lui constă din căldură, ușurătate și uscăciune și altele de acest fel. A treia perfecțiune este într-adevăr aceea că se stinge pe locul său.

Dar această triplă perfecțiune nu aparține nici unei creaturi prin esența sa, ci numai lui Dumnezeu: a cărui esență este însăși existența sa, și căruia nu i se întâmplă nimic accidental: iar cele ce despre alții se spun a fi accidentale, lui îi revin ca esențiale, precum s-a spus mai sus. Iar el însuși nu este subordonat niciunui scop, întrucât el însuși este ultimul scop al tuturor lucrurilor. Este deci clar că singur Dumnezeu are toate perfecțiunile prin esența sa. Și de asemenea el singur este bun prin esența lui.

La prima obiecție voi spune că Unu nu implică o motivare a

perfectiunii, ci doar o indiviziune, care se potrivește oricărui lucru după esența sa. La elementele cele foarte simple însă esențele sunt indivize și în act și potențial. La cele compuse însă esențele sunt indivize numai *in actu*. Trebuie deci ca fiecare lucru să fie unul prin esența sa: nu însă și bun, cum s-a spus.

La a doua obiecție vom spune că orice poate fi bun întrucât are existență, dar esența lucrului creat nu este însăși existența, și deci nu urmează că lucrul creat e bun prin însăși esența sa.

La a treia obiecție vom spune că bunătatea lucrului creat nu este însăși esența lui, ci altceva adăugat; fie însăși existența sa, fie altă perfecțiune adăugată, fie ordinea finală. Totuși însăși bunătatea adăugat este numită bună, precum și existența. Din acest motiv este numită ființă, deoarece ea este totuși ceva, nu pentru că ea ar fi așa. Din acest motiv se numește bună, deoarece ea este ceva bun, nu pentru că ea însăși ar avea vreo altă bunătate, care să fie bună.

CAPITOLUL 4

OARE TOATE LUCRURILE SUNT BUNE DIN BUNĂTATEA LUI DUMNEZEU?

La al patrulea capitol procedăm așa: 1. Pare că toate sunt bune din bunătatea lui Dumnezeu. Dar zice Augustin (*De Trin.*, VIII, 3): „Binele acesta și binele acela, ia pe acesta și pe acela, și contemplă binele însuși, dacă poți. Atunci vei vedea pe Dumnezeu, nu alt bun al altui bun, ci binele oricărui bun”. Dar orice ființă este bună prin propria bunătate. Deci oricine este bun prin însăși bunătatea care este Dumnezeu.

De asemenea, cum spune Boetius (în *De hebđ.*) că toate lucrurile sunt numite bune întrucât sunt ordonate de Dumnezeu, și datorită bunătății divine. Deci toate sunt bune din bunătatea divină.

Dar *dimpotrivă*, toate sunt bune întrucât există. Dar nu se spune că toate ființele există prin existența lui Dumnezeu, ci prin propria lor existență. Deci nu toate sunt bune prin bunătatea divină, ci prin a lor proprie.

Răspund spunând că nimic nu interzice, când e vorba de-o relație, ca ceva să fie determinat de ceva extrinsec, după cum ceva poate fi localizat după locul său, sau măsurat cu o măsură. Chiar când e vorba de lucruri considerate a fi absolute, totuși părerile au fost diferite¹. Platon a pus însă tuturor lucrurilor specii separate la care indivizii participă și le denumesc, ca și cum ar participa la specii diferite. Să zicem că Socrate este om conform ideii separate de om. Dar dacă punea ideea de *om* și de *cal* separate le-ar numi om prin sine și cal prin sine. Tot așa zicea ființă prin sine și ideea de unu, separat, le-ar numi ființă prin sine și unu prin sine, și prin participare fiecare s-ar numi ființă sau unu. Acela însă care este și ființă prin sine și unic prin sine poate fi numit deci binele suprem. Și deoarece binele corespunde și cu ființă și cu unul, el însuși bun Prin sine, spunem că este Dumnezeu, de la care spunem că vin toate cele bune prin participare. Și cu toate că această opinie ar Părea irațională în măsura în care punea speciile lucrurilor naturale separat și subzistente prin ele însele, Aristotel demonstra acest fapt în multe feluri. Totuși e un adevăr absolut că cel ce este primul prin esența sa ființă și bun (*ens et bonum*) pe care îl numim Dumnezeu, cum s-a spus mai sus, acestuia chiar sentența lui Aristotel i se

¹Thoma pare să facă aici un mare ocol, dar în miezul tezei sale. E vorba de a ști dacă se poate spune: creaturile sunt bune din bunătatea lui Dumnezeu. Trebuie deci bine precizat dacă aceste realități pe care noi le numim bune primesc calificarea, și, prin ea, denominarea nu din propria lor natură, cel puțin nu exclusiv, ci din exterior, adică de la Dumnezeu.

potrivește.

Așadar se poate spune că Dumnezeu a fost primul prin esența sa și ființă și bun, oricine poate fi numit și ființă și bun prin participare, în măsura în care participă el însuși, prin oarecare participare, chiar dacă e mai îndepărtată și deficientă, cum s-a spus mai sus. Așadar, orice ființă sau lucru este considerat bun prin bunătatea divină și după exemplul primului principiu este efectivă și finală a întregii bunătăți¹. Totuși, nimeni nu poate spune niciodată că binele după asemănarea divină i-ar fi inerent lui, că ar fi însăși forma bunătății sale, lucru care l-ar caracteriza personal. Așadar, există o unică bunătate pentru toți și de altă parte multe bunătăți. Și cu asta am răspuns destul la obiecții².

¹Thoma exclude odată mai mult cauzalitatea formală propriu-zisă, care ar face din Dumnezeu forma proprie și immanentă de existență a tuturor creaturilor, și le-ar confunda astfel cu el.

²Acesta ajunge pentru a încerca rezolvarea argumentelor, inclusiv sed contra, care duce la aceeași distincție fundamentală și la aceeași conciliere între bunătate proprie și bunătate participată, ființă proprie și ființă emanată a primei ființe, care e de asemenea primul bine.

QUAESTIO VII

DESPRE INFINITATEA LUI DUMNEZEU

După considerațiile făcute cu privire la perfecțiunea divină, vom discuta acum despre infinitatea lui și existența lui în lucruri. Se atribuie lui Dumnezeu ubicuitate și prezența în toate lucrurile întrucât este pretutindeni și infinit.

Avem aici patru probleme de cercetat:

1. Oare Dumnezeu este infinit? —
2. Dacă în afară de el mai este ceva infinit prin esență. —
3. Dacă ceva poate fi infinit în întindere. —
4. Dacă poate ceva fi infinit în număr.

CAPITOLUL 1

OARE ESTE DUMNEZEU INFINIT?

La primul capitol procedăm așa:

1. Pare că Dumnezeu nu e infinit. Orice infinit este imperfect, deoarece conține noțiunea de Parte și de materie, cum se spune în *Fizică*, III, 6. Dar Dumnezeu este perfecțiunea absolută. Deci nu este infinit.

De asemenea, după Filosof (*Fizică*, I, 2) finit și infinit sunt proprii cantității. Dar în Dumnezeu nu este cantitate, cum nu este nici corp, cum s-a arătat.

Deci lui nu i se potrivește să fie infinit.

Mai apoi, ce este aici nu e în altă parte, este finit după loc. Deci ce este acesta nu este acela, este finit după substanță¹. Dar Dumnezeu este acesta, nu altul; nu e nici piatră, nici lemn. Deci Dumnezeu nu e infinit după substanță.

Este însă contrar ce spune Ioan Damaschinul (*De Fide Orth.*, 4); „Dumnezeu este infinit, etern și nemărginit”.

Răspund spunând că toți filosofii antici atribuie infinitul primului principiu, cum se spune în *Fizică*, III, 4 și în mod rațional curg de la primul principiu în infinit². Dar, deoarece unii au greșit cu privire la natura primului principiu, consecința a fost că au greșit și cu privire la infinitul însuși. Deoarece puneau materia ca prim principiu, în consecință au atribuit primului principiu o infinitate materială, afirmând că un corp infinit este primul principiu.

Este așadar preferabil să considerăm că infinitul este altceva decât ce nu e finit. Este finită într-un fel și materia prin formă și forma prin materie. Materia prin formă, întrucât materia, înainte de-a primi forma este potențială pentru multe forme. Dar când primește una este finită prin aceea. Forma este finită prin materie, întrucât forma, considerată în sine, este comună la multe; dar prin aceea că e primită de materie, o face forma determinată a unui lucru. Materia, însă, când este determinată și finită prin formă primește perfecțiunea ei³ și deci infinitul care este atribuit materiei are o

¹Thoma admite, ca și Spinoza mai târziu, principiul că orice determinare e-o negare.

²Această curgere a fost înțeleasă în multe feluri, dar pentru toate e loc de-a explica fie durata eternă a lumii, în orice sens, pentru cei ce-o presupun. Trebuie ținut cont fie de multitudinea infinită a creaturilor, pentru cei ce cred așa, fie cel puțin de infinitatea posibililor, care corespund de o parte resurselor nepuizabile ale materiei, de alta de infinitul inteligibilității.

³„Materia, când e determinată și finită prin formă, primește perfecțiunea ei”: ea era potențială, acum e în act. Nu era decât o posibilitate, acum devine un fapt. Este genul de perfecțiune care convine unei ființe potențiale.

motivație imperfectă. Este ca și cum materia nu are formă. Forma însă nu se perfecționează prin materie, ci mai mult chiar prin amplitudinea aceleia este contrasă¹; deci infinitul rezultă dintr-o formă nedeterminată de materie, ce are un caracter perfect.

Ceea ce este însă forma maximală a tuturor lucrurilor este însăși ființarea, cum s-a spus. Așadar, cum ființa divină nu are nevoie pentru a fi să fie receptată de altceva, ea subzistă prin sine, cum s-a arătat. Este deci clar că Dumnezeu este identic sie, infinit și perfect.

Și în felul acesta am răspuns *la prima obiecție*.

La a doua obiecție voi spune că termenul *cantitate* este la fel ca forma însăși, al cărei semn este că figura, ce constă într-o determinare cantitativă, este deci o formă oarecare cantitativă². De unde rezultă că infinitul care ține de cantitate este un infinit care ține de materie. Un astfel de infinit nu poate fi atribuit lui Dumnezeu, cum s-a spus.

La a treia obiecție vom spune că însuși faptul de-a exista al lui Dumnezeu este subzistent prin sine, nu primit din altceva, cum se spune despre infinit, se deosebește de toate celelalte lucruri și toate izvorăsc din el, după cum dacă albeața ar subzista prin ea însăși, prin acest fapt n-ar mai exista în altceva și ar diferi de orice altă albeață existentă într-un subiect³.

¹Trebuie notat că se vorbește aci de formă în general, ca formă. Sub acest raport ea este limitată și prin urmare coborâtă prin unirea sa cu materia. Dar unele forme speciale ca cele ale corpurilor naturale și chiar sufletul uman, nu sunt mai puțin perfecționate prin materia lor, unde găsesc mijloace de manifestare, de deplasare și progres.

²Este chiar și număr, deși mai puțin vizibil. în formarea numerelor, e ultima unitate ce determină specia nouă și reduce unitățile precedente la starea de materie, Căci zicea, subtil, Aristotel, șase nu e de două ori trei, e o singură dată șase.

³„Dacă albeața subzista în sine”. Orice albeață accidentală ar depinde evident, dar nu s-ar confunda, dar nici n-ar face unire cu ea. Așa se va spune mai târziu că ființa creaturilor, care nu se confundă cu aceea a lui Dumnezeu, nu se adună cu Dumnezeu, Dumnezeu și noi nu e mai mult ca Dumnezeu singur.

CAPITOLUL 2

OARE ALTCINEVA DECÂT DUMNEZEU POATE SĂ FIE INFINIT PRIN ESENȚĂ?

La al doilea capitol procedăm așa:

1. Pare că oricine altul decât Dumnezeu ar putea fi infinit prin esență. Căci virtutea fiecărui lucru este proporțională cu esența. Dacă deci esența lui Dumnezeu e infinită, trebuie ca și virtutea lui să fie infinită. Poate deci să producă un efect infinit, întrucât cantitatea virtuții se cunoaște prin efectul ei.

2. *Pe lângă această*, cine are virtute infinită are esență infinită. Dar intelectul creat are o virtute infinită; înțelege universalul care se poate extinde unor individualități fără număr. Deci orice substanță intelectuală creată este infinită.

3. *De asemenea*, materia primă este altceva decât Dumnezeu, cum s-a arătat. Dar materia primă este infinită. Deci și altcineva decât Dumnezeu poate fi infinit.

Dar este contrară părerea că infinitul nu poate să existe prin alt principiu, cum se spune în *Fizică*, III, 4, că orice există în afară de Dumnezeu provine din Dumnezeu ca primul principiu. Deci nimic din ce este în afară de Dumnezeu nu este infinit.

Răspund spunând că orice în afară de Dumnezeu poate fi infinit într-un fel, dar nu în mod absolut. Deci dacă vorbim de infinit, după el cum se potrivește materiei, este clar că orice există în act are o formă oarecare și deci materia lui este determinată prin formă. Dar deoarece materia, după cum este sub o formă substanțială, rămâne potențială față de multe forme accidentale, ceea ce înseamnă a fi finită în mod absolut, poate deci să se spună că este infinită într-un fel oarecare. Așa cum lemnul este finit după forma sa, dar totuși infinit după altceva, întrucât el este potențial spre infinite figuri și culori.

Dacă vorbim însă de infinit cu privire la ceea ce convine formei, este clar că acele lucruri ale căror forme sunt din materie sunt absolut finite și în nici un fel infinite. Dacă însă e vorba de alte forme create dar nereceptate în materie, ci subzistente prin sine, precum îngerii sunt socotiți, aceste forme vor fi într-un fel infinite în măsura în care nici nu sunt limitate, nici nu sunt contrazise prin vreo materie. Dar orice formă creată ce are subzistența de-a fi, dar nu are propria sa ființare, este necesar ca însăși ființarea să fie primită și deci contrasă de-o natură limitată. Deci nu poate să fie absolut

infinită¹.

La prima obiecție voi spune că este contrar noțiunii de lucru făcut, că esența unui lucru să consistă în chiar existența sa, deoarece a fi subzistent înseamnă a nu fi creat. Este de asemenea contrar rațiunii unui lucru făcut ca acela să fie absolut infinit. Așadar dacă Dumnezeu are adică putere infinită nu poate totuși să facă ceva nefăcut; asta ar însemna să facă contrariile asemănătoare; deci nu poate să facă ceva infinit absolut.

La a doua obiecție spun că însuși faptul că virtutea intelectului se extinde într-un fel infinit, nu urmează de aici că intelectul este o formă imaterială sau total separată, cum ar fi substanța îngerilor. Sau că cel puțin această putere intelectuală, care nu este actul vreunui organ, ci este legată de corp ca sufletul rațional.

La a treia obiecție vom răspunde că materia primă nu există în natura lucrurilor² prin ea însăși, după cum nu este o ființă în act, ci doar în potențialitate și deci mai mult ca ceva în curs de creare decât creat. Dealtfel materia primă, chiar ca putere nu este absolut infinită, ci doar într-un fel oarecare, deoarece potențialitatea ei nu se extinde decât la forme naturale.

¹S-a arătat că infinitul în sensul absolut al cuvântului, așa cum e realizat în Dumnezeu, se consideră substanță a cauzei ființei sale. Formele separate sunt deci infinite în raport cu puterea de a fi care le are, și ele realizează această putere, divină posibil, cu plenitudine. Dar ele sunt limitate în raport cu Ființa care le depășește infinit, deși ele participă. Ele sunt infinite spre în jos dar finite spre în sus, zice Cartea cauzelor.

²Materia primă nu există în stare separată, în natura lucrurilor, ea nu este în stare separată decât o concepție a spiritului. Poate fi gândită aparte, dar nu poate exista aparte.

CAPITOLUL 3

OARE UN LUCRU PUS ÎN ACT POATE FI INFINIT ÎN MAGNITUDINE?

La al treilea capitol procedăm așa:

1. Se pare că un lucru *in actu* poate să fie infinit în magnitudine. În științele matematice nu găsim lucruri false, deoarece „a abstractiza nu înseamnă a minți”, cum spune¹ *Fizica*, II,

2. Dar științele matematice folosesc infinitul în privința mărimii. Zice geometrul în demonstrațiile sale: „să fie această linie infinită “. Deci nu este imposibil ca ceva să fie infinit ca mărime.

3. *De asemenea*, ceea ce nu este împotriva rațiunii altuia nu este imposibil să convină sieși. Dar a fi infinit nu este contra noțiunii de *mărime*. Căci finit și infinit par a fi probleme de cantitate. Deci nu e imposibil ca o mărime să fie infinită².

4. *La fel*, mărimea e divizibilă la infinit, căci continuumul este definit ca infinit divizibil, cum se arată în *Fizică*, III, 1³. Dar contrariile sunt într-un fel aproape identice. Într-adevăr, cum împărțirea se opune adunării și scăderea înmulțirii, pare că mărimea poate crește la infinit. Este deci posibil să fie o mărime infinită.

La fel, mișcarea și timpul au cantitate și continuitate de-o mărime ce depășește mișcarea, cum spune *Fizica*, IV, 9. Dar acest lucru nu este contrar rațiunii timpului și mișcării, care sunt infinite. Căci în orice moment marcat indivizibil în timp și în mișcarea circulară, constă și principiul și scopul. Nu e deci nimic contra rațiunii mărimii ca ea să fie infinită⁴.

Din contră însă, orice corp are o suprafață. Dar orice corp care are o suprafață este finit, deoarece suprafața e limita corpului. Deci orice corp e finit. Și același lucru se poate spune de suprafață și de linie. Nimic deci nu e infinit ca mărime⁵.

Răspund spunând că altceva înseamnă a fi infinit după esență și altceva după mărime. Dat fiind însă că ar fi un corp infinit după

¹Este contrar caracterului abstract al matematicilor, care înlătură așa de ușor eroarea; creație a spiritului, ele se supun legii spiritului; spiritul se regăsește aci, el, care adesea, în real, își pierde calea.

²Se știe că Pascal, pentru a susține realitatea numărului infinit, face un raționament de această formă.

³Mărimea care n-ar fi continuă ar recădea în număr, de care va fi vorba în capitolul următor.

⁴Pentru Thoma, timpul întregii naturi dat de prima mișcare giratorie a „primului cer”, care era totodată volanul și regulatorul mașinii marii lumi.

⁵Acest argument nu este peremptoriu, cum remarcă Thoma comentând *Fizica* (III, 8, lui Aristotel. Căci nimeni nu e obligat să conceedă că orice corp are o suprafață, și prin ipoteză un corp infinit nu ar avea deloc.

mărime, de exemplu focul sau aerul¹, acest corp nu este infinit după esență, deoarece esența e determinată de altă specie prin formă și la o individuațiune prin materie². Și s-a spus mai sus că nici o creatură nu este infinită prin esență. Rămâne acum să cercetăm dacă ceva creat ar putea fi infinit prin mărime.

Este știut însă că un corp care are mărime completă se poate considera în două sensuri³: un corp matematic, la care se ia în considerație numai cantitatea și un corp natural, la care se ia în considerație materia și forma. Cu privire la un corp oarecare natural, care nu poate fi infinit în act, lucrul este clar. Căci orice corp natural este determinat de-o formă substanțială, și cum la o formă substanțială pot avea loc accidente, este deci necesar ca la o formă determinată să urmeze accidente determinate, între care e și cantitatea. Urmează că orice corp natural are o cantitate determinată mai mult sau mai puțin⁴. Prin urmare este imposibil ca un corp natural să fie infinit⁵. Acest lucru se întâmplă și cu mișcarea, căci orice corp natural are o mișcare naturală, însă corpul infinit nu poate să aibă o mișcare naturală, nici dreaptă, căci nimic natural nu se mișcă rectiliniu, decât dacă e deplasat de la locul lui⁶ și asta nu se poate întâmpla cu un corp infinit, căci ar ocupa toate locurile, indiferent care ar fi locul său. Un astfel de corp n-ar putea avea o mișcare circulară. Deoarece într-o mișcare circulară trebuie ca o parte a corpului să fie transferată în locul în care a fost altă parte a corpului, și acest lucru nu poate avea loc într-un corp circular, dacă este considerat infinit. Deoarece două linii trasate din centru oricât de mult s-ar prelungi de la centru, cu atât mai mare va fi distanța lor reciprocă. Dacă deci corpul ar fi infinit, la infinit liniile s-ar distanța alternativ încât una ar putea ajunge în locul alteia⁷.

Referitor însă la un corp matematic, situația ar fi aceeași. Căci

¹Se face aluzie la Thales, Anaximene, Empedocle.

²Individul ca atare este o limitare de la forma specifică ce se încarnează, înseamnă că un corp infinit, de o specie oarecare, ar lăsa loc la alte specii, dar ar lăsa loc, teoretic, la un număr indefinit de indivizi asemenea.

³Pentru Thoma, suprafața, linia nu realizează plenitudinea ideii ca grandoare. Despre solidele cu patru dimensiuni se spunea că nu o realizează, că ies din gen și prin urmare din realul posibil.

⁴Dar nu se concepe un om mare ca un munte, nici de talia unui șoarece. Există o variație din cauza hazardului în natură, dar limitat. Această lege care pare de experiență evidentă la cei vii are valoare, chiar dacă mai mică, pentru substanțele mai simple; și fără explicații detaliate se înțelege că Thoma aderă la un oarecare atomism, care ar putea fi numit atomismul continuului, unde forma substanțială a fiecărui corp determină totodată organizația și dimensiunile particulelor ultime, pe care Cajetan le numește individul în sine.

⁵S-ar putea obiecta că infinitul corporal poate fi obținut prin repetiție, cam așa tind explicațiile lui Thoma în paragraful precedent, dar era vorba de număr.

⁶Corpul greu cade în linie dreaptă, corpul ușor urcă la fel; dar asta pentru a relua locul lor natural de echilibru intern și extern. Orice altă mișcare după fizica aristotelică este de formă circulară.

⁷Acest fel de raționamente matematice erau familiare la Aristotel și au interesat evident pe Thoma.

dacă ne-am imagina un corp matematic existent în act, ar trebui să ni-l imaginăm sub o formă oarecare, deoarece nimic nu poate fi actual decât prin forma sa. Dar cum forma este cantitativă, în același fel trebuie să fie și figura, căci trebuie să aibă și o figură oarecare. Dar în acest fel el va fi finit. Figura e deci ceva ce se înțelege prin limită sau limite¹.

La prima obiecție vom spune că un geometru nu e obligat să considere o linie un act infinit, din care să poată sustrage ceea ce îi este necesar în demonstrație și deci poate numi acea linie ca infinită.

La a doua obiecție vom spune că ideea de infinit nu este contrară celei de mărime în general, ea este totuși contrară ideii că este adăugată speciei (aceleia), ca de exemplu rațiunea mărimii de doi coți sau trei coți sau ideii de circular sau triunghiular, sau altele asemenea. Nu este însă posibil în general să fie ceva care să nu fie în nici o specie. Deci nu este posibil să fie o mărime infinită, nici vreo specie a cărei mărime să fie infinită².

La a treia obiecție vom spune că infinitul care e adecvat cantității, cum s-a spus, face parte din materie. Prin divizare însă în toate se ajunge la materie, căci părțile sunt de domeniul materiei³. Prin adunare se ajunge la tot care are rațiunea formei. Deci nu vom găsi infinitul în adunarea multitudinilor, ci numai în diviziune⁴.

La a patra obiecție vom spune că mișcarea și timpul nu sunt întru totul în act, ci doar succesiv: adică, când potențial, când real. Dar mărimea este total în act. Și de asemenea infinitul care convine cantității și face parte din materie repugnă în totalitate mărimii, nu însă în totalitate timpului sau mișcării. Căci a fi *inpotentia* este convenabil materiei⁵.

¹Thoma încearcă să fortifice argumentul lui Aristotel reprodus în sed contra. Ceea ce adaugă este necesitatea unei forme de existență în fiecare gen de lucru real sau abstract. Această formă e aici o figură superficială.

²Pascal spune că aceasta e problema; probabil că argumentul nu îl convinsese. Noi spunem dealtfel că Thoma însuși a ezitat mult în această materie.

³Dacă rupi o roată n-ai decât lemn; dacă distrugi lemnul n-ai decât elemente chimice; dacă divizezi încă totul se dezorganizează și se avansează spre punctul de plecare al oricărei organizări, care e materia pură.

⁴Thoma nu pare a crede că divizând un corp din ce în ce mai mult s-ar putea ajunge la un infinit în act; dar infinitul e aci. Acest infinit este inclus în corpul perpetuu divizibil. Este inclus în stare potențială și progresiv diviziunea îl degajează. Din contra, desfășurarea cantității, care este, în sine, un element constructor, tinde normal spre formă, spre ființă caracterizată, antipodul infinitului. Frumoase intuiții.

⁵Thoma spune că timpul și mișcarea, presupuse infinite, nu sunt întru totul adevărate, pentru că părțile lor nu sunt simultane și nu se adună decât în memorie.

CAPITOLUL 4

DACĂ POATE SĂ FIE INFINIT ÎN LUCRURI DUPĂ MULTITUDINE

La al patrulea capitol procedăm așa:

1. Se pare că este posibil ca să existe o multitudine infinită după act. Nu este însă imposibil dacă ceea ce este potențial este condus la act.

2. *Mai mult*, fiecărei specii îi este posibil de-a fi individualizată în act. Dar speciile de figuri sunt infinite. Deci este posibil să existe infinități de figuri în acțiune.

3. *De asemenea*, acele lucruri care nu se opun reciproc, nici nu se exclud reciproc. Dar propunându-se o oarecare multitudine de lucruri, la care s-ar adăuga alte multe sume care nu se opun; nu este deci ca din nou altele să se adauge lor, asemănătoare lor și așa la infinit. Deci e posibil a fi infinit în realitate.

Dar este contrar ce spune *Sapient.*, 11,21: „Toate le-am alcătuit din pondere, număr și măsură”.

Răspund spunând că asupra acestei probleme au fost două păreri. Unii, ca Avicenna și Algazel, au spus că este imposibil să fie o multitudine infinită în act prin sine; dar infinită prin accident o mulțime infinită nu este imposibilă. Se spune însă că o mulțime este infinită prin sine când se cere alteia să fie mulțime infinită. Și acest lucru este imposibil deoarece ar trebui ca acel altceva să depindă de infinit, dar acest lucru nu poate fi îndeplinit, deoarece infinitul nu poate fi traversat. Prin accident însă se spune mulțime infinită, când nu depinde de altă mulțime infinită, ci se întâmplă fortuit. Și acest lucru se poate manifesta într-o operație a fierarului, care are nevoie de mai multe scule pentru lucrul său, precum priceperea în minte, mână dibace și ciocan. Și dacă acestea s-ar multiplica la infinit, nicidecum lucrarea fierarului nu s-ar realiza, deoarece ar depinde de cauze infinite. Dar mulțimea ciocanelor care s-ar folosi din cauză că unul s-ar rupe și s-ar lua altul este o mulțime accidentală, căci se poate lucra cu multe ciocane și nimic nu diferă dacă se lucrează cu unul, două sau mai multe, sau un număr infinit, dacă se lucrează un timp infinit. În acest fel deci se propune ca posibil a exista în acțiune o mulțime infinită prin accident.

Dar acest lucru este imposibil¹ deoarece orice mulțime trebuie să

¹Thoma nu consideră că autorii citați au stabilit, cu privire la infinit, o distincție importantă, pe care el a utilizat-o în dovedirea lui Dumnezeu și care îi va permite mai târziu să admită posibilitatea teoretică a unei lumi fără început. El le reproșează că au conceput posibilitatea unui infinit actual, neavând drept să concluzioneze decât la un infinit potențial, ca acela al unor zile de-o durată eternă.

aparțină unei specii de mulțimi¹. Speciile mulțimilor sunt însă cele ale numerelor. Nu există însă o specie a numerelor infinite, căci numărul este o mulțime măsurată prin *unitate*². Este deci imposibil să existe o mulțime infinită *in actu*, fie că prin sine, fie prin accident. De asemenea, orice mulțime în natura lucrurilor existente este creată. Or, orice creatură este de înțeles că există dintr-o certă intenție a creatorului, căci nici un creator nu acționează în văt. Așadar este necesar să înțelegem că toate cele create sunt create într-un număr precis. Este deci imposibil ca o mulțime infinită să existe în act și chiar prin accident.

Dar să fie o mulțime infinită în potențialitate este posibil. Căci creșterea mulțimii este consecința unei divizări a mulțimii, căci cu cât se divide mai mult, cu atât mai multe numere rezultă. Cum deci infinitul se află în potențialitate în divizare continuă, pentru a se ajunge la materie, cum s-a spus. Pentru acest motiv există infinit în potențialitate și în adunarea mulțimilor.

La prima obiecție spun că orice lucru este în potențialitate poate fi redus în act, conform propriului său mod de-a fi. Ziua nu se reduce la act toată deodată, ci succesiv. De asemenea infinitul mulțimilor nu se reduce în act deodată, ci tot succesiv, căci după o mulțime poate fi adăugată altă mulțime la infinit.

La a doua obiecție spun că speciile figurilor au infinitate ca și infinitatea numerelor. Căci există specii de figuri trilaterale, patrulaterale și așa mai departe³. Așadar, precum o mulțime infinită de numere nu se reduce în fapt ca și cum ar fi totul simultan, tot așa și mulțimea figurilor.

¹Numărul nu e pentru Thoma același cu multitudinea. Acest termen este mult mai larg. Numărul, adică numărul real, numărul obiectiv, care este în cauză aici, este rezultat din fracționarea materiei; multitudinea transcendentă e rezultatul diferențierii formelor, care duce la specii metafizice. Sunt două ordine de fapte absolut diferite, dar el le apropie pentru a generaliza demonstrația sa, și similitudinea constă în formația lor, deși esențial-mente alta cu privire la obiectul și la termenul său, se supune aceleiași legi. Numărul se formează prin adunarea sau scăderea de unități; multitudinea transcendentă se formează prin adăugarea sau scăderea de diferențe specifice. Cele două serii trebuie deci să corespundă punct cu punct și dacă una este necesarmente finită, cealaltă trebuie să fie în aceeași măsură. Acest raționament este desigur foarte puternic, dar căruia Cajetan îi aduce obiecții. Este oare sigur că toate speciile de mulțimi urmează legea formării numărului? „Acest lucru îl observăm în experiența noastră”, spune Cajetan, adică e o lege empirică, și adaugă: „Este destul de conform regulilor artei pentru a forma o propoziție universală”. Destul de conformă, aceasta nu este foarte afirmativă. Când i se obiectează că s-ar putea excepta de la această regulă a finitului, acea specială multitudine infinită unică, Cajetan răspunde: „Asta ar fi o afirmație gratuită, nu rațională”.

² Numărul e măsurat prin unitate, pentru că el se formează prin adunarea de unități succesive, și unitatea lui furnizează astfel și materia și forma sa; materia prin unitățile precedente acumulate, forma sa prin sensul de unitate ultimă.

³Este în această remarcă sumară o anticipație interesantă cu privire la aplicarea algebrei la geometrie. Dar dacă se observă că aplicând numărul la o cantitate continuă se ajunge adesea la infinit sub forma de incomensurabil, și se poate ajunge la a ne întreba dacă Thoma nu o furnizează el însuși, sugerând ca fondată obiectiv interpretarea numerică a figurilor, un mijloc de-a regăsi numărul infinit.

La a treia obiecție vom spune că e posibil ca la o mulțime dată să i se adauge alta care să nu-i fie opusă, totuși a adăuga la infinit este contrar oricărei specii de mulțimi. De unde reiese că nu este posibil să existe o mulțime actuală infinită.

QUAESTIO VIII

DESPRE EXISTENȚA LUI DUMNEZEU ÎN LUCRURI

După ce am văzut că Dumnezeu este cu adevărat infinit, că este pretutindeni și în toate, să vedem dacă aceste însușiri se potrivesc lui Dumnezeu.

Cu privire la această însușire se pun patru probleme:

1. Oare să fie Dumnezeu în toate lucrurile? —
2. Oare să fie Dumnezeu pretutindeni simultan?
3. Oare să fie Dumnezeu pretutindeni prin esență, putere și prezență?
4. Oare a fi pretutindeni să fie propriu lui Dumnezeu?

CAPITOLUL 1

OARE SĂ FIE DUMNEZEU ÎN TOATE LUCRURILE?

La primul capitol procedăm așa:

1. S-ar părea că Dumnezeu nu este în toate lucrurile. Căci el este deasupra tuturor, nu însă în toate lucrurile. Căci cine este deasupra tuturor nu poate fi în toate lucrurile. Iar Dumnezeu este deasupra tuturor, cum spun *Psalmi*, CXII, 4: „înalt peste toate neamurile este Domnul”. Deci Dumnezeu nu este în toate lucrurile.

2. *Mai mult*, că ceea ce este în ceva este conținut de acela. Dar Dumnezeu nu este conținut în lucruri, ci mai curând el conține lucrurile. Deci Dumnezeu nu este în lucruri, ci mai curând lucrurile sunt în el. Cum spune Augustin (*Octoginta trium Quaest.*, 20) că „în el mai curând sunt toate, decât el însuși în oricare”.

3. *De asemenea*, cu cât un agent este mai virtuos, cu atât mai mare este distanța la care ajunge acțiunea lui. Iar Dumnezeu este agentul cel mai virtuos. Deci acțiunea lui poate ajunge la acelea care sunt mai îndepărtate de el. Nu trebuie să fie în toate.

4. *Mai apoi*, demonii sunt lucruri străine. Și nici Dumnezeu nu este în demoni; cum spune Apostolul (în *Epistola către Corinteni*, II, 6, 14): „Ce împărtășire are lumină cu întunerecul?”. Deci Dumnezeu nu este în toate lucrurile.

Dimpotrivă: Oriunde acționează cineva, acolo și este. Dar Dumnezeu acționează în toate, cum spune *Isaia* (XXVI, 12): „Toate lucrurile noastre, pentru noi le-ai făcut, Doamne”. Deci Dumnezeu este în toate lucrurile.

Răspund spunând că Dumnezeu este în toate lucrurile, nu ca o parte a esenței lor, nu ca accident, ci ca agentul care este prezent în tot ce face. Trebuie deci ca orice agent să fie în strânsă legătură cu acela în care acționează și puterea sa să fie legată de acela. Cum se arată în *Fizică*, VII, 2: este probat că cel ce mișcă trebuie să fie în contact cu cel ce e mișcat. Cum însă Dumnezeu rezidă în însăși esența sa trebuie ca cel ce e creat să fie propriul său efect, precum a arde este efectul propriu al focului însuși. Dumnezeu însă produce acest efect în lucruri, nu numai când lucrurile încep să existe, ci atât timp cât ele subzistă; precum lumina este produsă în aer de soare cât timp aerul rămâne iluminat. Cât timp deci un lucru există, tot atât Dumnezeu trebuie să existe în el după modul său de ființare. A exista este însă ceva care este cel mai intim și mai profund inherent tuturor. Pentru că joacă rolul de formă în tot ce conține lucrul, cum s-a spus mai sus. De aici rezultă că Dumnezeu trebuie să fie în toate

lucrurile și în mod intim.

La prima obiecție voi spune că Dumnezeu este deasupra tuturor. Prin excelența naturii sale, și totuși este în toate precum creatorul este în toate, cum s-a spus.

La a doua obiecție voi spune că se poate spune despre lucrurile corporale că sunt în altele precum în conținut, totuși cele spirituale conțin ceea ce au în ele: precum sufletul conține corpul¹. Deci și Dumnezeu există în corpuri întrucât le conține. Totuși, prin analogie cu cele corporale se spune că toate sunt în Dumnezeu întrucât el le conține.

La a treia obiecție vom spune că acțiunile niciunui agent, oricât de puternic, nu ajung la oarecare distanță de el decât prin intermediul mediului. Cât privește însă maxima putere a lui Dumnezeu, îi permite să acționeze imediat în toate lucrurile. Cât timp nimic nu e departe de el, ca și cum Dumnezeu nu le conține în sine pe toate. Se spune însă că lucrurile sunt departe de el prin neasemănarea cu el prin natură și grație; adică este și deasupra lor prin excelența naturii sale.

La a patra obiecție vom spune că prin demoni se înțelege și natura lor, operă a lui Dumnezeu și deformată prin păcat, care nu e al lui Dumnezeu. De aceea nu este de crezut fără rezerve că el ar fi și în demoni, ci doar cu adaosul că și ei sunt lucruri. În lucruri însă ce denumesc natură cea nedeformată putem spune în mod absolut că Dumnezeu este în ele².

¹Rățiunea acestei diferențe este că, atunci când este vorba de ființe corporale, venind în confruntare prin întinderile lor respective, a fi în semnifică propriu-zis o introducere. Din contra, o ființă spirituală făcându-se prezentă prin virtutea sa activă, a fi în are din partea sa caracterul de ascendent și un fel de desfășurare.

²În acest articol capital, Thoma se plasează la egală distanță de panteism și de păgânism. Dumnezeu este totodată imanent și transcendent. Transcendent, prin natura sa care face din el marele separat și inaccesibilul. Imanent, prin caracterul imediat și intim al activității sale care generează toate. Din faptul că Dumnezeu dă toată ființarea, urmează că nimic nu se poate interpune între el și vreun beneficiar al ființei. Tot ce are o cauză creată nu e mai puțin cauzat imediat de Dumnezeu ca ființă, astfel că însăși cauza Lui, căreia Dumnezeu îi dă astfel și ființă și de-a fi cauză, cum dă efectului și ființă și a fi cauzat. Prezența lui Dumnezeu drept cauză totală și universală a ființei este deci intimă atât cât se poate, și ea precedă, în fiecare subiect, propria sa prezență în el însuși.

CAPITOLUL 2

OARE ESTE DUMNEZEU PRETUTINDENI?

La al doilea capitol procedăm așa:

1. S-ar părea că Dumnezeu nu e pretutindeni. Dar a fi pretutindeni (*ubique*) înseamnă a fi în tot locul. Dar a fi în tot locul nu este convenabil lui Dumnezeu, căruia nu-i convine să fie într-un loc. Nu în cele corporale, căci zice Boetius (în *De hebdom.*) că cele incorporate nu sunt într-un loc. Deci Dumnezeu nu e pretutindeni.

Pe lângă această, precum cele succesive au un timp, cele permanente au un loc. Așadar, precum Unu indivizibil în acțiune sau mișcare nu poate exista în timpuri diferite. Tot așa Unu indivizibil din genul lucrurilor permanente nu poate exista în toate locurile. Dar Ființa Divină nu este succesivă, ci permanentă. Deci Dumnezeu nu poate fi în mai multe locuri. Deci nu e *ubique*.

Mai apoi, cel ce este totul pentru oricine, nimic nu poate exista în afara locului său. Dar Dumnezeu, dacă este în orice loc, totul este aici, nu are părți. Așadar, nimic din el nu e în afara locului. Deci nu e pretutindeni.

Dar contrazice acest lucru ce spune Ieremia (XXIII, 24): „Eu umplu cerul și pământul”?

Răspund spunând că precum locul este propriu unui lucru, a fi într-un loc poate fi interpretat în două feluri. Sau ca o modalitate a unor lucruri, adică spunându-se că ceva există în alte lucruri, într-un fel oarecare, adică accidentele locului sunt într-un loc. Sau prin modalitatea proprie locului, adică sunt stabilite într-un loc anume. În ambele feluri de interpretare, Dumnezeu este în orice loc, adică pretutindeni, în primul fel, el este în toate lucrurile ca cel ce le dă lor existență, virtute și acțiune; adică este în orice loc, ca dându-le lor existență și virtute locativă¹. De asemenea, lucrurile sunt într-un loc întrucât umplu locul; și Dumnezeu umple toate locurile. Nu ca un corp: corpul se zice că umple locul, în măsura în care nu suferă cu sine alt corp. Dar prin faptul că Dumnezeu este în orice loc, nu exclude ca alte lucruri să fie în același loc; dimpotrivă, umple orice loc prin faptul că dă ființă la tot ce ocupă un loc în Univers.

La prima obiecție vom spune că cele necorporale nu sunt într-un loc prin contact cantitativ măsurabil, precum corpurile, ci doar contact prin virtute.

La a doua obiecție vom spune că indivizibilitatea e dublă. Într-un fel este termen pentru continuitate, ca punct al permanenței și

¹Pentru Thoma, locul este una din realitățile naturii, făcând parte dintre cele zece categorii care divizează tot ce există real.

moment în succesiune. Și cum în indivizibil, în lucrurile permanente, este ceea ce are un loc determinat și nu poate fi în mai multe părți ale locului, nici în mai multe locuri. Iar tot așa indivizibilitatea în acțiune sau mișcare, deoarece are o ordine determinată în mișcare și acțiune, nu poate fi în mai multe părți ale timpului. Există însă și alt fel de indivizibilitate, care e în afara oricărui fel de *continuum*. Și acest fel de substanță incorporeală, precum Dumnezeu, suflet și substanță separate se spune că sunt indivizibile. Așadar, o asemenea indivizibilitate nu se “plică la *continuum* și la altele ca aceasta, ci în măsura în care participă Pnn virtutea sa. Dar după cum virtutea să se poate extinde la unul sau mai multe lucruri, mici sau mari, după loc dacă e în unul sau mai multe locuri, mici sau mari.

La a treia obiecție vom spune că tot se spune în raport cu părțile lui. Există însă părți de două feluri: adică părți ale esenței, ca formă și materia care se numesc părți compozite și genul și diferența, care sunt părți ale speciei și chiar părți ale cantității, în care se divide o cantitate. Ceea ce este deci tot, într-un loc oarecare, o totalitate a cantității, nu poate fi în afara acelui loc, deoarece cantitatea locativă corespunde cu cantitatea locului, altfel nu ar fi totalitatea cantității dacă nu ar fi totalitatea locului. Dar totalitatea esenței nu e proporțională cu totalitatea locului. Dar nu e obligatoriu ca ceea ce este tot ca totalitate a esenței într-un fel să fie în afara acelui loc. Precum apare chiar în forme accidentale, ca în accident să fie cantitate. Albeața este însă toată pe orice parte a suprafeței, dacă primește totalitatea esenței de alb. Deoarece după sensul perfecțiunii speciei sale se găsește în orice parte a suprafeței. Dacă înțelegem însă tot, conform cantității ce are prin accident, ar putea să nu fie totală în orice parte a suprafeței. Dar la substanțe corporale nu există totalitate, nici prin sine, nici prin accident, decât sensului perfect al esenței. Deci precum sufletul este în orice parte a corpului, tot așa Dumnezeu este în întregime în toate ființele și în fiecare.

CAPITOLUL 3

OARE DUMNEZEU ESTE PRETUTINDENI PRIN ESENȚĂ, PREZENȚA ȘI PUTERE?

La al treilea capitol procedăm așa:

1. S-ar părea că e greșit să se considere felul de existență al lui Dumnezeu în lucruri, când se spune că Dumnezeu există în lucruri prin esență, prezență și putere. El este prin esență în toate cele care sunt esențialmente în el. Dumnezeu însă nu este esențialmente în lucruri; nici nu este de esența oricărui lucru. Deci nu trebuie să spunem că Dumnezeu este în lucruri prin esență, prezență și putere.

2. *Pe lângă această*, faptul de-a fi prezent la ceva nu-i lipsește lui Dumnezeu. Or, când se spune că Dumnezeu este prin esența sa în toate nu înseamnă că nimic nu lipsește vreunui lucru. Așadar este identic cu a spune că Dumnezeu este prezent în toate prin esență și prezență. Dar a fost ușuratic să se spună că Dumnezeu este în lucruri prin prezență, esență și putere.

3. *Mai apoi*, după cum Dumnezeu este principiul tuturor lucrurilor prin puterea sa, tot așa este și prin știința și voința sa. Dar nu se spune că Dumnezeu este în lucruri prin știință și voință. Deci nici prin putere.

4. *Mai apoi*, cum grația este un fel de perfecțiune adăugată substanței lucrului, mai sunt de asemenea multe alte perfecțiuni adăugate deasupra. Dacă deci se spune că Dumnezeu există într-un fel special în ceva prin grație, s-ar părea că, în conformitate cu o perfecțiune oarecare, ar trebui să se accepte ideea unui mod special de prezență a lui Dumnezeu în lucruri.

Dar este contra ce spune Grigorie (*Glossa*, V, 2) că „Dumnezeu este prezent în toate lucrurile în același mod prin putere și substanță. Totuși, în mod familiar se spune că este în orice lucru, prin grație”.

Răspund spunând că se spune că Dumnezeu este prezent în lucruri în două feluri. Într-un fel prin principiul cauzei care acționează, și așa se petrece în toate lucrurile create de el. Alt fel prin aceea că obiectul lucrării este în cel care o face. Căci este propriu în operațiunile sufletului, în care cel cunoscut este în cel ce cunoaște, și cel dorit în cel ce dorește. Astfel, în acest al doilea mod, Dumnezeu există într-un mod special, în creatura care îl cunoaște și îl iubește pe el, fie actual, fie printr-o dispoziție habituală. Și cum așa stau lucrurile cu creatura rațională, cum se va arăta mai departe, cum se spune că este între sfinți, prin grație.

Dar oare în ce fel este Dumnezeu în alte lucruri create tot de el? Trebuie acum să luăm în considerație ce se spune despre treburile umane. Regele se proclamă că e rege prin puterea sa în tot regatul, fără să fie prezent pretutindeni. Se spune cu adevărat că cineva este prezent în toate cele ce sunt în fața lui; precum toate cele ce sunt într-o casă oarecare, se zice că sunt în prezența cuiva, care totuși nu e prin substanța sa în orice parte a casei. Cu adevărat se spune de cineva că este Prin substanță și esență în locul în care se află substanța sa.

Au fost însă unii, precum maniheii, care au spus că puterii divine îi sunt supuse elementele spirituale și corporale. Iar cele vizibile și corporale spuneau că sunt supuse unui principiu contrariu¹. Contra lor deci trebuie să spunem că Dumnezeu este în toate prin puterea sa. Alții² au fost care preferau să creadă că toate sunt în puterea divină, totuși providența divină nu se extinde la corpurile inferioare cum spune *Iov* (XXII, 24): „El se plimbă pe bolta cerului, nu se ocupă de ale noastre”. Și contra acestora a trebuit să spunem că Dumnezeu este în toate prin prezența sa. Au fost și alții³ cărora le plăcea să spună că toate stau sub providența divină, totuși considerau că nu toate au fost create de Dumnezeu în mod direct, ci că în mod direct a creat numai primele creaturi și acelea au creat pe celelalte. Dar contra lor trebuie să spunem că Dumnezeu este în toate prin esența sa.

Așadar Dumnezeu este în toate prin putere, în măsura în care toate se supun puterii lui. Este în toate prin prezență, întrucât (oale sunt în fața ochilor lui descoperite și nude. Este în toate prin esență, întrucât este în toate drept cauză existenței lor, cum s-a spus.

La prima obiecție vom spune că Dumnezeu se consideră că e în toate prin esență, nu chiar a lucrurilor, ca și cum ar fi esența acelora, ci prin esența sa, deoarece substanța sa stă în toate drept cauză primară, cum s-a spus.

La a doua obiecție vom spune că cineva poate spune că este prezent altuia în măsura în care este în fața aceluia, fiind totuși distant după substanța sa, cum s-a spus. Pot fi deci două moduri posibile: prin esență și prin prezență.

La a treia obiecție vom spune că este de natura științei și voinței ca știutul să fie în cel ce știe și voitul în cel ce voiește. Urmează de aici că în privința științei și voinței mai curând lucrurile sunt în Dumnezeu decât Dumnezeu în lucruri. Cât privește puterea, care este un principiu de-a acționa în altul, de unde reiese că în privința ei orice agent este comparat și aplicat unui lucru exterior. Și deci

¹Principiul răului care își împarte stăpânirea lumii cu binele.

²Sf. Epifanie în cartea sa Despre erezii. El adaugă aici și pe filosoful Averroes.

³Gnosticii și Avicenna.

prin putere se poate spune că agentul e în altul.

La a patra obiecție vom spune că nicio altă perfecțiune adăugată substanței nu face ca Dumnezeu să fie în altul ca obiect cunoscut și iubit¹ ca grația, și deci grația face singularitatea modului de existență al lui Dumnezeu în lucruri. Există însă și alt mod singular de-a fi al lui Dumnezeu în om prin unire, de care vom vorbi la locul său.

¹Thoma nu vrea să spună că Dumnezeu nu poate fi cunoscut în nici un fel și de a-1 iubi fără grație; dar grația singură operează aceste efecte prin maniera de perfecțiune adăugată naturii ființelor.

CAPITOLUL 4

ESTE OARE PROPRIU LUI DUMNEZEU DE-A FI PRETUTINDENI?

La al patrulea capitol procedăm așa:

1. Pare că a fi pretutindeni nu ar fi propriu lui Dumnezeu. După Filosof este universal a fi pretutindeni și totdeauna; și chiar materia primară, care e în toate corpurile, e pretutindeni. Niciunul însă nu e Dumnezeu, cum s-a spus. Deci a fi pretutindeni nu e propriu lui Dumnezeu.

2. *Pe lângă această*, numărul este în lucrurile numărate. Dar tot Universul este constituit din ceva numeric, cum spune *Sap.*, IX, 21. Deci este un număr care este în tot Universul, deci pretutindeni.

3. *Mai mult*, întregul Univers este într-un fel de corp perfect, cum spune în *Cerul și lumea*¹, I, 1. Dar tot Universul este pretutindeni, deoarece în afara lui nu e alt loc. Deci nu numai Dumnezeu e pretutindeni.

4. *De asemenea*, dacă vreun corp ar fi infinit, n-ar exista alt loc în afara lui. Deci ar fi pretutindeni. Astfel, a fi pretutindeni nu pare a fi propriu lui Dumnezeu².

5. *Pe lângă această*, sufletul, cum spune Augustin (*De Trin.*, VI, 6), este „întreg în întreg corpul și întreg în orice parte a lui”. Dacă deci n-ar fi în toată lumea decât o singură ființă vie, sufletul ei ar fi pretutindeni. Și deci a fi pretutindeni nu e propriu lui Dumnezeu.

6. *De asemenea*, Augustin spune în *Epist. ad Volusianum*, 2: „Sufletul unde vede acolo simte, unde simte acolo trăiește, unde trăiește acolo este”. Dar sufletul vede aproape pretutindeni, căci succesiv vede chiar întregul cer. Deci sufletul este pretutindeni.

Dar este contrar ce spune Ambrosius în cartea *Despre Sf. Duh*, I, 7: „Cine ar îndrăzni să spună că Sf. Duh este o creatură, când el este pretutindeni și totdeauna în toate; lucru propriu divinității?”.

Voi răspunde spunând că a fi pretutindeni, în primul rând și prin sine, este propriu lui Dumnezeu. Spun însă a fi pretutindeni primul, căci prin sine totul e pretutindeni. Dacă însă ar fi pretutindeni în sensul că diferite părți ar fi în diferite locuri existente, n-ar putea fi primul pretutindeni, deoarece ce convine unui lucru în funcție de-o parte a să nu convine acestuia în primul rând. Precum dacă un om e

¹ De Aristotel.

² Mai sus Thoma a respins ca irealizabilă în fapt ipoteza unui corp infinit, dar nu vrea ca această supoziție, menținută de unii, să ducă greșit în mintea lor 'a prioritatea exclusivă a lui Dumnezeu în materie de ubicuitate. Mai mult, el ține să sublinieze că această prioritate este un drept al ființei divine independent de orice supoziție chiar absurdă.

alb la dinți, albeața nu convine în primul rând omului, ci dinților. Deci a fi pretutindeni prin sine spun despre acela căruia nu-i convine să fie pretutindeni prin accident din cauza unei supoziții restrictive, deoarece precum un grăunte de mei ar fi pretutindeni, dacă n-ar mai fi alt corp. A fi însă pretutindeni prin sine convine numai aceluia care, când este așa, orice poziție ar lua va fi totuși pretutindeni.

Și acest lucru este propriu lui Dumnezeu. Deoarece în orice locuri ar fi pus, chiar de-ar fi infinit peste cele ce sunt, e necesar ca Dumnezeu să fie în toate, căci nimic nu poate fi decât prin el. Deci a fi pretutindeni și prin sine convine lui Dumnezeu și îi este propriu; deoarece în orice locuri ar fi presupus, e necesar ca acolo să fie Dumnezeu, nu ca parte, ci ca el însuși.

La prima obiecție voi spune că universalul și materia primă sunt ceva pretutindeni, dar nu după aceeași esență”¹.

La a doua obiecție voi spune că numărul, care e accident, nu este într-un loc prin sine, ci prin accident. Nici nu este tot în orice numărătoare, ci doar parțial. Și așa nu urmează că este primul și prin sine pretutindeni.

La a treia obiecție voi spune că tot corpul Universului este pretutindeni, dar nu primul, căci nu tot e în orice loc, ci doar părțile sale. De asemenea nu e nici prin sine, deoarece dacă ar fi pus în alte locuri nu ar fi în ele.

La a patra obiecție vom spune că dacă ar fi un corp infinit, ar fi pretutindeni dar numai în funcție de părțile sale.

La a cincea obiecție vom spune că, dacă ar fi numai o singură ființă vie, sufletul ei ar fi pretutindeni cu adevărat primul, dar accidental.

La a șasea obiecție vom spune că, după cum se spune că se poate vedea sufletul cuiva se poate înțelege în două feluri. Un fel după cum acest adverb „unde” determină actul vederii ca parte a obiectului. Și cum este adevărat că, atât timp cât vezi cerul te simți în cer și după aceeași motivație se simte în cer. Nu înseamnă însă că trăiește sau se simte în cer. Căci a trăi și a fi nu implică faptul de a trece într-un obiect exterior. Altfel se poate înțelege dacă adverbul determină actul vederii în sensul că ceva emană de la cel ce vede. Și dacă este adevărat că sufletul unde simte și vede, acolo este și trăiește, după acest mod de-a vorbi. Și asta nu înseamnă că ar fi pretutindeni.

¹Universalul este universal în sine, dar nu universal în lucruri. Materia primă este comună în sine, dar speciile și indivizii se despart în determinări cantitative, și în ele ea este diversă. În fiecare din aceste două cazuri nu se găsește deci o aceeași ființă prezentă, ceea ce înseamnă ubicuitate.

QUAESTIO IX

DESPRE IMUTABILITATEA DIVINĂ

În continuare trebuie să luăm în considerare despre imutabilitatea și eternitatea divină, care imutabilității urmează.

Cu privire la imutabilitate sunt de cercetat două probleme:

1. Oare Dumnezeu este el absolut imutabil?
2. Oare a fi imutabil este propriu lui Dumnezeu?

CAPITOLUL 1

OARE DUMNEZEU ESTE ABSOLUT IMUTABIL?

La primul capitol procedăm așa:

1. Pare că Dumnezeu nu ar fi absolut imutabil. Orice se mișcă prin el însuși este într-un fel mutabil. Dar, cum spune Augustin (*Super Genes*, VIII, 20): „Spiritul creator se mișcă dar nu prin timp sau prin loc.” Deci Dumnezeu este într-un fel schimbător.

Despre înțelepciune se spune în *Sfânta Scriptură* că este „mobil mai presus de orice mișcare”. Or, Dumnezeu este însăși înțelepciunea. Deci Dumnezeu este într-un fel mutabil.

2. *Pe lângă această*, mișcarea înseamnă a se apropia și a se îndepărta. Asemenea lucruri însă se spun despre Dumnezeu în *Scripturi* (*Epistola Apostolului Iacob*, IV, 8): „Apropiați-vă de Dumnezeu și el se va apropia de voi”. Deci Dumnezeu este schimbător.

3. *Dar contrar* spune *Malahia* (III, 6): „Eu sunt Dumnezeu și nu mă schimb”.

Răspund spunând că, din cele spuse mai înainte, se arată că Dumnezeu este într-un tot imutabil.

Mai întâi că, după cum s-a spus mai sus, el este prima ființă, de aceea îi spunem Dumnezeu; și deoarece este prima ființă trebuie să fie *act pur* excluzând intervenția altei puteri, prin aceea că puterea este în mod absolut posterioară actului. Dar orice se mișcă într-un fel sau altul este în stare de potență. De aci rezultă că Dumnezeu este imposibil să se miște în vreun fel.

În al doilea rând, deoarece orice lucru care se mută, într-o măsură rămâne și în alta se mută, după cum ceea ce se schimbă din albeață în negreață, rămâne după substanță. Și așa în orice lucru care se schimbă are loc o compoziție. S-a arătat însă mai sus că în Dumnezeu nu este nicio compoziție, ci e absolut simplu. Este deci clar că Dumnezeu nu poate să se schimbe.

În al treilea rând, deoarece tot ce se mișcă, prin mișcare câștigă ceva, și ajunge la ceva care mai înainte nu-i aparținea. Dumnezeu însă, deoarece este infinit, cuprinde în sine întreaga plenitudine a perfecțiunii a tot ce există. Nu poate deci să câștige altceva, nici să se extindă în altceva care nu-i aparținea de la început. De unde reiese că schimbarea nu este compatibilă cu Dumnezeu. Și de aci ar rezulta faptul că unii dintre antici¹, oarecum obligați de însuși

¹Filosofii.

adevărul, au atribuit primului principiu de-a fi imobil.

La prima obiecție vom spune că Augustin se exprimă aici conform felului în care Platon spunea că primul motor se mișcă prin forță proprie, numind-o mișcare. Cum deci Dumnezeu se înțelege, se vrea și iubește în sine mișcarea, au zis unii. Așadar, deoarece Dumnezeu se înțelege și se iubește pe sine, sub acest raport au spus unii că Dumnezeu se mișcă pe sine. Dar nu în sensul în care mișcarea și schimbarea ar fi *în potențialitate*, ci cum vorbim acum de mutare și mișcare.

La a doua obiecție voi spune că despre înțelepciune se spune că este mobilă prin similitudine, în sensul că asemănarea sa se răspândește până la ultimele elemente ale lucrurilor. Căci nimic nu poate exista dacă nu pornește de la divină înțelepciune prin oarecare imitare, precum de la primul principiu efectiv și formal. Tot așa cum operele de artă pornesc de la înțelepciunea artistului. Așadar, în măsura în care o asemănare cu înțelepciunea divină pornește gradual de la creaturile cele mai desăvârșite, care participă în mai mare măsură la asemănarea cu el, până la cele mai mărunte lucruri, care participă în mai mică măsură, s-ar putea spune că e un proces și o mișcare a înțelepciunii divine în lucruri. Așa cum spunem că soarele ajunge până la pământ, în măsura în care razele luminii sale ajung până la pământ. Și în acest fel spune și Dionysios (*Cael. Hier.*, 1) că „orice proces al majestății divine vine la noi ca o mișcare de la Părintele luminilor”.

La a treia obiecție voi spune că tot așa spun despre Dumnezeu în mod metaforic și *Scripturile*. Precum se spune că soarela intră sau iese din casă, în măsura în care razele lui ajung până la casă. Tot așa se spune că Dumnezeu se apropie de noi sau se îndepărtează de noi, în măsura în care resimțim influența bunătății lui sau nu.

CAPITOLUL 2

OARE A FI IMUTABIL ESTE PROPRIU LUI DUMNEZEU?

La al doilea capitol procedăm așa:

1. Se pare că a fi imutabil nu este propriu lui Dumnezeu. Căci spune Filosoful (*Metaph.*, II, 2) că materie e tot ce se mișcă. Dar substanțele cele create, precum îngerii și sufletele, care nu au materie, cum pare unora. Deci a fi imutabil nu este propriu lui Dumnezeu.

2. *Pe lângă această*, tot ce se mișcă se mișcă spre un scop; iar ce a atins ultimul țel nu mai mișcă. Dar unele creaturi deja au ajuns la ultimul țel, precum toți fericiții. Deci unele creaturi sunt imobile.

3. *De asemenea*, tot ce e mutabil e variabil. Dar formele sunt invariabile, cum se spune în cartea *Sexprincipiorum* [I]¹, că „forma constă dintr-o simplă și invariabilă esență”. Deci nu e propriu doar lui Dumnezeu să fie imutabil.

Dar e contrar ce spune Augustin (*De natura boni*, 1): „Singur Dumnezeu e imutabil; cele ce-a făcut, deoarece sunt făcute din nimic, sunt mutabile”.

Răspund spunând că singur Dumnezeu este întru totul imutabil; orice creatură de orice fel e mutabilă. Trebuie însă știut că despre mutabil se poate vorbi în două feluri. Un fel prin puterea care este în sine. Alt fel de putere care este în altul. Dar toate creaturile, înainte de-a fi create, nu era posibil să existe prin altă putere creată, deoarece nimic creat nu poate fi etern, ci doar prin puterea divină, deci numai Dumnezeu putea să le producă. Și cum este în puterea voinței divine de-a stabili toate lucrurile în existență, tot așa depinde de el să le păstreze în viață. Dar nu este altă cale de-a le păstra în viață decât dându-le permanent viață. De aci urmează că dacă acțiunea lui ar înceta, toate s-ar reîntoarce în neant, cum spune Augustin (*Super Genes.*, 12). Astfel deci, cum a fost în puterea creatorului ca ele să existe, înainte ca ele să existe *per se*, tot așa este în puterea creatorului, când ele există prin sine, să nu mai fie. Așadar, prin puterea care este în altul, adică în Dumnezeu, sunt mulabile, întrucât de el au putut fi produse din nimic în ființă, tot așa pot fi reduse în neființă.

Dacă însă s-ar spune că ceva este mutabil prin puterea însăși existenței sale, chiar și așa orice creatură e mutabilă. Există însă în creatură o dublă putere, adică activă și pasivă. Spun însă putere

¹Operă a lui Gilbert de la Poree, episcop de Poitiers (1076—1154).

pasivă, întrucât poate să-și asigure perfecțiunea sa, sau în a exista sau în a-și urmări scopul. Dacă deci mutabilitatea unui lucru este conformă cu puterea sa de-a exista, atunci mutabilitatea nu este în toate, ci numai în acelea care au în ele însele această posibilitate, compatibilă și cu a nu exista. Astfel, în corpurile inferioare există mutabilitate cu privire la existența lor substanțială, deoarece materia lor poate să existe cu Privațiunea formei lor substanțiale. Or, cât privește existența lor accidentală, dacă acel subiect „omul” poate să nu fie alb, adică poate să devină din alb, non-alb. Dacă însă cu adevărat poate să fie un asemenea accident care derivă din principiile esențiale ale subiectului, lipsa acelui accident nu poate rămâne în acel subiect. Căci subiectul nu Poate să se schimbe în funcție de acel accident, precum zăpada nu Poate deveni neagră. Într-adevăr, în corpurile cerești însă, materia nu Coniportă privațiunea formei în sine, deoarece forma epuizează toată Potențialitatea materiei. De aceea corpurile celeste nu sunt supuse schimbării în funcție de existența lor substanțială, ci după existența lor locală, căci subiectul este compatibil cu privațiunea unui loc sau altul¹. Într-adevăr, substanțele incorporale, care sunt ele însele forme subzistente, care au totuși esența lor proprie, în trecerea la acțiune, nu comportă în sine privațiunea acestui act. Deoarece ființa își urmează forma, și nimic nu pierde decât dacă își pierde forma. De unde în însăși formă nu este puterea de-a nu mai fi; astfel că în acest fel substanțele sunt imutabile și invariabile după ființă. Și acest lucru îl spune Dionysios (*De Div. Nom.*, IV, 1) că „substanțele intelectuale ale lumii create sunt pure de orice generațiune și de orice variațiune, pentru că sunt incorporale și imateriale”. Și totuși rămâne în ele o dublă mutabilitate. Una că sunt în putere spre scopul lor, adică au în ele posibilitatea de-a alege binele de rău, cum spune Ioan Damaschinul (*De Fide Orth.*, II, 3). Alta după loc, întrucât, dotate cu o putere limitată, ele pot atinge acele locuri pe care mai înainte nu le ajungeau. Acest lucru nu se poate spune despre Dumnezeu, deoarece infinitatea să umple toate, cum s-a spus. Așadar orice creatură are putere de schimbare; sau ca ființă substanțială, cât și la corpurile coruptibile; sau numai după existența locală, la corpurile cerești. Sau în raport cu finalitatea și aplicarea virtuții active la diferite ființe, precum îngerii. Și în mod universal toate creaturile sunt mutabile, în funcție de puterea

¹Anticii credeau că corpurile celeste nu erau de aceeași natură cu corpurile sublunare. Diferența esențială era cea pe care Thoma o remarcă aici, că materia acestor corpuri era din plin utilizată și virtuțile lor în întregime epuizate prin forma lor perfectă, și această materie nu comporta nici o altă stare, fie substanțială, fie accidentală, afară de schimbarea de loc, și în cerc, adică, după ideile timpului, schimbarea cea mai desăvârșită este în forma cea mai desăvârșită. Se poate nota că atomismul modern a transportat de la infinitul mare la infinitul mic această noțiune de substanță inalterabilă și invariabilă.

Creatorului, în a cărei putere stă ca ele să fie sau nu. De aci, urmează că Dumnezeu nu e mutabil în niciunul din aceste feluri, fiindu-i proprie imutabilitatea în mod absolut.

La prima obiecție voi spune că ea se referă la cele ce sunt schimbătoare după substanță sau accidental. De astfel de mutare tratează filosofii.

La a doua obiecție voi spune că îngerii buni se bucură de o suprainmutabilitate după ființarea lor, care se potrivește cu natura lor, au imutabilitatea de-a alege prin virtutea divină. Rămâne totuși în ei mutabilitate după loc.

La a treia obiecție voi spune că formele sunt invariabile, deoarece nu pot fi subiect variațiunii. Sunt totuși supuse variațiunii, întrucât subiectul la ele se schimbă. De aci după cum sunt așa se schimbă, nu ca entități, subiect al existenței, ci că prin ele ceva există.

QUAESTIO X

DESPRE ETERNITATEA LUI DUMNEZEU

Urmează problema eternității.

Și aici sunt de cercetat șase probleme:

1. Ce este eternitatea. —
2. Dacă Dumnezeu este etern. —
3. Dacă a fi etern este propriu lui Dumnezeu. —
4. Dacă eternitatea diferă de timp. —
5. Despre diferența dintre ev și timp. —
6. Dacă e un singur ev (*aevu*) cum este un timp și o eternitate.

CAPITOLUL 1

DACĂ ESTE POTRIVIT CA ETERNITATEA SĂ FIE DEFINITĂ: POSEDAREA PERFECTĂ ȘI SIMULTANĂ A UNEI VIEȚI FĂRĂ SFÂRȘIT

La primul capitol procedăm așa:

1. Se pare că nu e convenabilă definiția eternității, cum propune Boetius (*De consol.*, V, 6), spunând că eternitatea este posesiunea unei vieți perfecte, simultane și fără sfârșit”, termenul *interminabil* are un sens negativ. Dar negația nu are sens decât în lucrurile care sunt deficiente, care nu se potrivesc eternității. Deci în definirea eternității nu trebuie pus cuvântul „interminabil”.

2. *Pe lângă această*, eternitatea semnifică un fel de durată. Durata însă mai mult la existență decât la viață. Deci nu a trebuit pus în definiția eternității cuvântul „viață”, ci mai curând „existență, ființare”.

3. *Mai apoi*, „tot” se spune despre ce are părți. Acest cuvânt însă nu se potrivește eternității, care e simplă. Este deci inconvenient să spui „tot”.

4. *De asemenea*, mai multe zile nu pot să fie simultane, nici mai multe timpuri. Dar în eternitate se spune de mai multe zile și timpuri. Căci spune în *Mihea* (V, 2): „L-a întors pe acela la începutul zilelor eternității” și în *Epistola către Romani* (XIV, 25): „Conform revelației misterului timpurilor eternității, tăceți”. Deci eternitate nu înseamnă simultaneitate.

5. *Pe lângă această*, tot și perfect sunt identice. Așadar dacă ai spus tot e superfluu să adaugi perfect.

6. *Mai apoi*, posesiune nu ține de durată. Eternitate însă e ceva durată.

Deci eternitate nu înseamnă posesie.

Răspund spunând că, precum în cunoaștere lucrurile mai simple trebuie să ne vină prin unele compuse, tot așa în cunoașterea eternității trebuie să venim prin timp, care nu este nimic altceva decât numărul mișcărilor în ordinea anterior și posterior.

Cum însă în orice mișcare este succesiune de anterior și posterior, prin care înțelegem timpul. Or, acolo unde nu este mișcare și același lucru este permanent, nu se poate vorbi de anterior și posterior. Așadar, precum rațiunea timpului consta în numărarea de anterior și posterior în mișcare, tot așa în înțelegerea uniformității,

care e în afara mișcării, constă rațiunea eternității¹.

De asemenea, ceea ce se numește a măsura timpul, adică ce are un început și un sfârșit în timp, cum se spune în *Fizică*, IV, 12. Și așa și este, căci în tot ce mișcă se acceptă un început și un sfârșit². Dar ce este absolut imutabil, nici succesiune, nici început sau sfârșit nu poate avea.

Astfel eternitatea se recunoaște prin două elemente. Primul că cel ce este în eternitate este interminabil și lipsit de început și sfârșit (ca termeni de referință). Apoi prin aceea că însăși eternitatea este lipsită de succesiune, existând în totalitate simultan.

La prima obiecție vom spune că a defini în continuare lucrurile simple prin negare, precum și punctul este „ceva ce nu are părți”. Dar nu este așa, deoarece negația ține de esența lucrurilor, dar deoarece intelectul nostru, care mai întâi înțelege lucrurile compuse, nu se poate ajunge la cunoașterea celor simple decât prin negarea compoziției.

La a doua obiecție vom spune că ceea ce este cu adevărat etern nu e numai existență, ci și viață. Și însăși *a trăi* se extinde la o operație, nu doar la *a fi*. Însă procesul operației pare să se extindă mai mult la acțiune decât la existență, deci timpul e numărul mișcării.

La a treia obiecție vom spune că *eternitate* se spune *tot*, nu că ar avea părți, ci că nu-i lipsește nimic.

La a patra obiecție vom spune că, precum Dumnezeu, care e incorporat, este denumit metaforic în *Scripturi*, cu ajutorul unor nume de lucruri corporale, tot așa și eternitatea, care există toată simultan, cu ajutorul unor termeni temporali succesivi.

La a cincea obiecție vom spune că, la timp, sunt două elemente de considerat. Unul însuși timpul, care este succesiv și *acum* al timpului, care este imperfect. Se spune însă *tot* despre scurgerea

¹S-ar putea extrage din această frază că eternitatea este în noțiunea sa completă și formală o creație a spiritului, cum spune Thoma de Aquino despre timp. N-ar trebui să ne mirăm de această asimilare; căci dacă intervine între aceste două cazuri această diferență esențială că sufletul, amestecat în lumea mișcării, poate concura cu ea la elaborarea unei realități semi-fizice, semi-psiologice, dar nu poate pretinde să completeze pe Dumnezeu. Totuși, atributele lui Dumnezeu, între care este eternitatea, nu diferă de Dumnezeu însuși decât pentru mintea noastră, și aceste atribute fiind deci, în mod distinct, o creație a minții, nu există obstacol ca să asimilăm eternitatea la timp, cât privește stabilirea noțiunii sale. Această noțiune de eternitate este, evident, o transpoziție a timpului, un mod prin care încercăm să ne înălțăm, pornind de la cognoscibil până la necunoscutul divin. De altfel, textul poate fi înțeles mai simplu, cum am zice: noțiunea de eternitate este identică obiectiv cu aceea de uniformitate și de stabilitate a ființei divine.

²Thoma se exprimă aici cu precauție, din cauza ipotezei unei lumi zise eterne. În această ipoteză, ansamblul Universului, oricât de mobil ar fi, și mobil în timp, n-are început real în timp, nici sfârșit real în timp. S-ar putea găsi un început și sfârșit, cu titlu virtual, în care fiecare dintre clipele sale ar fi un început și un termen, ceea ce-ar fi, chiar în ansamblul său, un început și un termen posibile, în contextul unei alte ipoteze. Căci în gândul lui Thoma, durata perpetuă a lumii nu poate fi considerată ca un drept.

timpului, și *perfect*, excluzând pe *acum* al timpului.

La a șasea obiecție vom spune că acela care este posedat are siguranță și liniște. De aceea, pentru a desemna imutabilitatea și durabilitatea eternității, se folosește numele *de posesiune*.

CAPITOLUL 2

OARE SĂ FIE DUMNEZEU ETERN?

La al doilea capitol procedăm așa:

1. Pare că Dumnezeu nu ar fi etern. Dar nimic din ce este făcut nu se poate atribui lui Dumnezeu. Dar eternitatea este ceva făcut. Căci spune Boetius (*De Trinitate*, 4): „Clipă care curge face timpul, clipă care rămâne face eternitatea”. Și Augustin (*Octoginta trium Quaest.*, 23) spune că „Dumnezeu este autorul eternității”. Deci Dumnezeu nu este etern.

2. *Pe lângă această*, ce este înaintea eternității și ce este după ea nu este pe măsura eternității. Dar Dumnezeu este dinaintea eternității, cum se spune în cartea *Despre cauze*, 2, și după eternitate, cum spune *Exod*, XV, 18 că „Domnul va împărați în veac și peste veac”. Deci a fi etern nu convine lui Dumnezeu.

3. *De asemenea*, eternitatea este o măsură oarecare. Dar lui Dumnezeu nu i se potrivește să fie măsurat. Deci nu i se potrivește să fie etern.

4. *Mai apoi*, în eternitate nu există prezent, trecut și viitor, deoarece totul este simultan, cum s-a spus. Dar despre Dumnezeu se spun în *Scripturi* verbe la *timp prezent, trecut și viitor*. Deci Dumnezeu nu este etern.

Dar este contrar ce spune Athanasius (în *Simbol.*): „Etern e Tatăl, etern e Fiul, etern e Spiritul Sfânt”.

Voi răspunde zicând că noțiunea de eternitate este consecința imutabilității, precum a timpului este mișcarea, cum s-a spus. Prin urmare, cum Dumnezeu este absolut imutabil, lui i se cuvine să fie etern absolut. Nu numai că este etern, dar este propria sa eternitate. În timp ce nici un alt lucru nu are durată sa proprie, căci nu este propria existență. Dumnezeu însă este propria sa esență uniformă. Deci fiind esența sa este eternitatea sa¹.

La prima obiecție vom spune așa: că „acum stând” se spune că face eternitatea după înțelegerea noastră. Când însă în intelectul nostru se concepe noțiunea de timp, ceea ce se înțelege este fluxul însuși al lui *acum*, dar când ne referim la eternitate înțelegem *acum* stând. Când însă Augustin spune: „Dumnezeu este autorul eternității” se referă la o eternitate prin participație. Căci în acest fel Dumnezeu comunică eternitatea să altor ființe și imutabilitatea.

¹ Un lucru dur referitor la ființă; raportul este deci imediat între ființă și durată, este acela căruia îi aparține exclusiv de-a se arăta identic ființei sale și de asemenea cel căruia îi aparține de-a fi identic duratei sale, care e eternitatea.

Și cu aceasta se rezolvă și *a doua obiecție*. Căci se spune că Dumnezeu este înaintea eternității pe care o comunică unor substanțe imateriale. Se spune însă și că „inteligența este egală eternității”. Se spune și în *Exod*: „Domnul va împărați în veac și peste veac”, înțelegând prin *etern*, *secol* în altă traducere. Așadar, se spune că Dumnezeu domnește peste eternitate, adică peste secole, peste orice durată dată. Secolul nu este altceva decât o durată a unui lucru, cum se spune în *De coelo*, I, 9. Sau se spune chiar a domni mai presus de etern, deoarece chiar dacă ceva este permanent (precum mișcarea cerului după unii filosofi), totuși Dumnezeu domnește peste orice, în măsura în care domnia sa este total și simultan (*totum simul*).

La a treia obiecție vom spune că eternitatea nu este altceva decât Dumnezeu însuși. De aceea nu se spune *Dumnezeu etern*, ca și cum ar fi într-un fel măsurat, ci apare aci ideea de măsură numai în funcție de înțelegerea noastră.

La a patra obiecție voi spune că vorbele din diverse timpuri sunt atribuite lui Dumnezeu în măsura în care eternitatea lui include toate timpurile¹, nu în sensul că el însuși s-ar schimba după prezent, trecut și viitor.

¹Trebuie notat că nu e vorba de-o includere învăluitoare, de felul cum un timp mai mare învăluie unul mai mic, ci de-o includere de cauzalitate și valoare. Eternitatea nu învăluie propriu-zis timpul, pentru că e indivizibilă, la fel cum ființa lui Dumnezeu nu învăluie propriu-zis ființa creaturilor, cu toate că e prezent în toate și poartă totul în sine.

CAPITOLUL 3

OARE A FI ETERN ESTE PROPRIU LUI DUMNEZEU?

La al treilea capitol procedăm așa: 1. S-ar părea că a fi etern nu ar fi propriu numai lui Dumnezeu. Cum se spune la *Daniel* (XII, 3): „Cei care vor învăța pe mulți dreptatea vor fi ca stelele în perpetuă eternitate”. Nu că ar fi mai multe eternități, dacă singur Dumnezeu este etem. Așadar, nu numai Dumnezeu singur este etern.

De asemenea, Matei (XXV, 41) spune: „Duceți-vă de la mine blestemaților în focul etern”. Așadar, nu numai Dumnezeu este etern.

Mai apoi, orice este necesar este etern. Dar multe sunt necesare, precum toate principiile demonstrației și toate propozițiile demonstrative. Deci nu singur Dumnezeu este etern.

Dar dimpotrivă, este ce spune Hieronymos către Marcella: „Dumnezeu singur este cel care nu are un început”. Deci orice are un început nu e etern. Așadar, Dumnezeu singur este etern.

Răspund spunând că eternitatea cu adevărat proprie este numai în un singur Dumnezeu. Deoarece eternitate înseamnă imutabilitate, cum s-a spus. Dar singur Dumnezeu este absolut imutabil, cum s-a spus. Totuși, pentru că Dumnezeu face parte și altor creaturi din imutabilitatea sa, în felul acesta și altele participă la eternitatea să.

Unii însă au parte de această imobilitate de la Dumnezeu numai în privința de-a exista, cum spune *Eclesiastul* (I, 4): Pământul „rămâne de-a pururi”. Despre unele lucruri se spune în *Scripturi* că sunt eterne din cauza lungimii duratei lor, adică sunt coruptibile. Precum în *Psalmi* (LXXV, 5): „munți eterni” și în *Deuteronom* (XXXIII, 15): „pomii colinelor eterne”. Alte ființe participă însă în mai mare măsură la sensul de *eternitate*, întrucât au intransmutabilitate, fie după esența lor, fie după intervenția ulterioară a lui Dumnezeu. Precum îngerii și fericiții care se bucură de Verbul lui Dumnezeu. Căci cu privire la această viziune a Verbului divin nu sunt oare la Sfinți „cugetări abundente?”, cum zice Augustin (*De Trin.*, XV, 16). De asemenea, cei ce văd pe Dumnezeu se spune că au viață eternă, după *Joan* (XVII, 3): „Aceasta este viața eternă, să te cunoască pe tine”.

La prima obiecție voi spune că se vorbește de multe eternități, după cum sunt mulți participanți la eternitate prin însăși contemplarea lui Dumnezeu.

La a doua obiecție voi spune că se vorbește despre focul iadului mai mult din cauza interminabilității lui. Și totuși în pedepsele

acelora este o schimbare, cum spune *Iov* (XXIV, 19): „De la căldura maximă vor trece la apele zăpezilor”. Deci în infern nu e o adevărată eternitate, ci mai mult timp, cum spun *Psalmi* (LXXX, 16): „Va fi timpul acelora în veci”.

La a treia obiecție voi spune că *necesar* semnifică ceva ca adevărul. Adevărul însă, după Filosof (*Metaph.*, V, 4) este în intelect. Conform acestui principiu cele adevărate și necesare sunt eterne, deoarece sunt în intelectul etern, care este intelectul divin singur. De unde nu urmează că altcineva decât Dumnezeu e etern.

CAPITOLUL 4

OARE ETERNITATEA DIFERĂ DE TIMP?

La al patrulea capitol procedăm așa:

1. Se pare că eternitatea nu este altceva decât timpul. Este însă imposibil ca să fie două măsuri ale duratei în același timp, decât una ar fi parte a altceva; căci nu pot fi simultan două zile sau două ore; dar zi și oră pot fi simultan, deoarece ora e parte a zilei. Dar eternitatea și timpul sunt simultane, deoarece ambele sunt într-un fel măsuri ale duratei. Cum deci eternitatea nu e parte a timpului, deoarece eternitatea excede timpului și îl include, se pare că timpul e parte a eternității și nu altceva decât eternitatea¹.

Pe lângă această, după Filosof (*Fizică*, IV, 1), *acum* al timpului rămâne același în tot timpul. Or, acest lucru pare să constituie sensul eternității, care se identifică, indivizibilă în tot decursul timpului. Deci eternitatea este *acum* al timpului. Dar *acum* al timpului nu e altceva decât substanța timpului. Deci eternitatea nu e altceva decât substanța timpului.

De asemenea, precum măsura primei mișcări este măsura tuturor mișcărilor, cum se spune în *Fizică* (IV, 14), deci se pare că măsura primei ființe este măsura tuturor ființelor. Dar eternitatea e măsura primei ființe, care este ființa divină. Deci eternitatea este măsura tuturor ființelor. Dar existența lucrurilor coruptibile se măsoară prin timp. Deci timpul sau este eternitate sau altă eternitate.

Dar este contrar faptul că eternitatea este toată simultan; în timp însă este anterior și posterior. Deci timpul și eternitatea nu sunt identice.

Răspund spunând că este clar că timpul și eternitatea nu sunt identice. Dar sensul acestei diversități, motiv pentru care unii au atribuit-o faptului că eternitatea nu are nici început, nici sfârșit, pe când timpul are și început și sfârșit. Dar această diferență este accidentală, nu prin sine. Dat fiind însă că timpul totdeauna *a fost* și totdeauna *va fi*, după poziția acelor care considerau mișcarea cerului eternă, de aici ar rămâne totuși o diferență între eternitate și timp, cum spune Boetius (*De consol.*, V, 6), prin aceea că eternitatea este întreagă simultan, ceea ce nu se potrivește timpului. Căci

¹Eternitatea este pentru imaginația noastră o linie dreaptă infinită, pe care un punct marchează începutul timpului. De-ací vin o mulțime de dificultăți care falsifică multe probleme. Cu adevărat, imaginea cea mai corectă a duratei externe, oricât de imperfectă ar fi această imagine, este punctul.

eternitatea este măsura permanenței, timpul însă a mișcării¹.

Dacă totuși sus-zisa diferență se referă la cele măsurate, nu la măsuri, asta este altceva. Deoarece numai acel lucru este măsurat în timp care are și început și sfârșit în timp, cum se spune în *Fizică*, IV, 12. Dacă deci mișcarea cerului ar dura permanent, timpul nu s-ar măsura după întreaga sa durată, întrucât infinitul nu este măsurabil, ci se măsoară doar un oarecare circuit, care are început și sfârșit în timp.

Se poate totuși să aibă și alt sens, dacă se acceptă ideea de început și sfârșit potențial. Dat fiind însă că timpul durează permanent este totuși posibil să se consemneze în timp un început și un sfârșit, acceptându-se acestea ca părți ale lui, după cum spunem începutul și sfârșitul zilei sau al anului: lucru ce nu se petrece în eternitate.

Dar această diferență are drept consecință faptul că este prin sine și mai întâi diferența, prin aceea că eternitatea este în totalitate simultană, nu însă și timpul.

La prima obiecție vom spune că în felul acela s-ar proceda dacă timpul și eternitatea ar fi măsuri ale aceluiași gen; dar acest lucru ar fi fals, datorită măsurătorilor diferite ale timpului și eternității².

La a doua obiecție voi spune că *acum* al timpului este identic sie în tot cursul timpului, dar rațional este diferit, prin aceea că precum timpul răspunde mișcării, tot așa *acum* al timpului răspunde mobilității. Dar mobilitatea este de asemenea subiect al lui, în tot

Decursul timpului, dar din motiv diferit, întrucât constă din *aici* și *acolo*. Și această alternanță a lui este mișcarea. La fel fluxul însuși al lui *acum*, după un raționament alternativ, este timpul. Eternitatea rămâne aceeași și subiectiv și rațional. Deci eternitatea nu este același lucru cu *acum* al timpului³.

La a treia obiecție voi spune că precum eternitatea e propria măsură a esenței sale, tot așa timpul este propria măsură a mișcării. De aici, după cum orice existență constă în permanența esenței și se

¹Corecția adusă opiniei în cauză este deci aceasta: e drept că tot ce e măsurat prin timp are un început și un sfârșit, chiar dacă n-ar fi adevărat că timpul ar avea în mod necesar un început și un sfârșit.

²Această remarcă de aparență modestă este de-o importanță capitală. Ea evocă transcendența lui Dumnezeu care e o piesă esențială a thomismului. Dumnezeu nu e în nici un gen, n-are deci nici o măsură comună între el și creatură. Și pentru că eternitatea se prezintă ca o măsură a lui Dumnezeu cu privire la durată, ea împărtășește transcendența sa. Astfel că nu e nici un raport posibil între eternitate și timp. Timpul nu e o parte din eternitate.

³În comentariul lui Thoma la Cartea a Vi-a a Fizicii lui Aristotel, se spune: „După această considerație, se poate face ușor o idee despre eternitate, într-adevăr, clipa, care răspunde la un mobil trecând dintr-un loc în altul, distinge înainte și după al timpului, și prin fluxul său constituie timpul, după cum punctul în mișcare naște linia. Dacă deci se îndepărtează de mobil această succesiune de stări mereu altele rămâne o substanță mereu identică sieși. Deci și clipa va fi considerată ca identică, nu ca fluentă, ci comportând un înainte și un după. Cum deci clipa timpului se oferă spiritului ca număr al mobilului, astfel eternitatea se concepe ca număr sau ca unitate a unei ființe mereu aceeași”.

subordonează transmutării, se depărtează de eternitate și este supus timpului.

Esența deci a lucrurilor coruptibile, care este transmutabilă, nu măsoară eternitatea, ci timpul. Timpul măsoară nu numai mișcarea, ci și repaosul, care este starea a ceva născut pentru a se mișca, dar nu se mișcă.

CAPITOLUL 5

DESPRE DIFERENȚA DINTRE EV ȘI TIMP

La al cincilea capitol procedăm așa:

1. Pare că evul nu este altceva decât timpul. Spune însă Augustin (*Super Genes.*, VIII, 20, 22) că „Dumnezeu mișcă creatura spirituală în timp”. Dar evul se spune că este măsura substanțelor spirituale. Deci timpul nu diferă de ev.

Pe lângă această, sensul timpului este că are *înainte* și *după*; iar sensul eternității este că e *tot simultan*, cum s-a spus mai sus. Dar evul nu este eternitate, căci zice (*înțelepciunea lui Iisus Sirah*, I, 1): toată înțelepciunea este de la Domnul și cu el este „în veac (ev)”. Deci nu este totul simultan, ci are *înainte* și *după*; deci este timp.

De asemenea, dacă în ev nu este *înainte* și *după*, urmează că etern nu diferă *este*, *a fost* sau *va fi*. Cum însă este imposibil să se spună etern *nu a fost*, urmează că e imposibil și în veac *nu va fi*. Acest lucru este fals, deoarece Dumnezeu poate reduce orice la nimic.

Mai apoi, cum durata celor eterne este infinită pentru ele, dacă evul ar fi *tot simultan* ar urma că orice creatură să fie infinită în actualitate, ceea ce este imposibil. Deci evul nu diferă de timp.

Dar e contrar ce spune Boetius (*De consol.*, III, 9): „Tu, Doamne, poruncești timpului să pornească de la ev”.

Răspund spunând că evul diferă de timp și eternitate, precum ceva intermediar. Dar despre diferența dintre ele unii afirmă că eternitatea nu are început și sfârșit; evul are însă început, dar nu și sfârșit; timpul de asemenea are un început și un sfârșit. Dar această diferență este accidentală, cum s-a spus mai sus. Deoarece dacă chiar cele eterne au fost totdeauna și vor fi totdeauna, cum spun unii; sau chiar dacă cândva vor pieri, lucru posibil pentru Dumnezeu; oarecum evul se distinge de eternitate și de timp.

Unii într-adevăr disting diferența dintre acestea trei prin aceea că eternitatea nu are *înainte* și *după*; timpul însă are *înainte* și *după*, adică noutate și vechime; evul are *înainte* și *după* fără noutate și vechime. Dar această poziție implică contradicții. Ceea ce totuși apare manifest, dacă noutate și vechime se referă la însăși măsura. Cum însă *înainte* și *după* al duratei nu pot fi simultan, dacă evul are *înainte* și *după*, trebuie ca prima parte a evului să treacă, apoi să vină ceva nou; și astfel va fi inovație chiar în ev, ca în timp. Dacă însă acești termeni se referă la lucrurile măsurate, atunci urmează inconveniente. Dar ce este lucru temporal nu se învechește prin timp

care este transmutabil. Și din transmutabilitatea lucrului măsurat apare *înainte* și *după*, cum s-a spus (*Fizică*, IV, 12). Așadar, dacă însă nici eternul nu poate îmbătrâni, nici întineri, asta va fi din cauză că este intransmutabil. Deci măsura lui nu va avea *înainte* și *după*.

Va trebui însă spus că, precum eternitatea este măsura de-a fi permanent, întrucât ceva se îndepărtează de-a fi permanent, prin asta se îndepărtează de eternitate. Unele însă se îndepărtează de permanența ființării, din cauză că esența lor este supusă transmutării, sau constă din transmutare; și în acest fel se măsoară în timp, precum orice mișcare și chiar tot ce este coruptibil. Altele se îndepărtează mai puțin de permanența de-a fi, deoarece esența lor nu constă din transmutație, Și nici nu este supusă transmutației; totuși au oarecare transmutație sau în acțiune, sau în potență. Așa este în corpurile celeste, a căror esență substanțială este intransmutabilă. Totuși, esența intransmutabilă are o transmutabilitate în funcție de loc. Așa se petrec lucrurile cu îngerii care au intransmutabilitate prin esență, dar transmutabilitate prin alegere, care ține de natura lor. Și cum transmutabilitatea celor inteligenți și sensibili se referă într-un fel și la locuri. În același fel se măsoară și evul, care este media dintre eternitate și timp. Ființa însă care are ca măsură eternitatea nu e nici mutabilă, nici supusă schimbării. Dacă deci timpul are *înainte* și *după*, evul însă nu are înainte și după în sine, dar i se pot atribui; eternitatea însă nu are *înainte* și *după*, nici nu i se pot aplica.

La prima obiecție voi spune că, în creaturile spirituale, cele referitoare la afecțiuni și inteligență, în care există succesiune, se măsoară prin timp. Acest lucru îl spune și Augustin (*ibid*, 20), a se mișca în timp înseamnă prin afecțiuni. Cât privește însă esența lor naturală, se măsoară prin ev. Dar prin viziunea gloriei participă la eternitate¹.

La a doua obiecție voi spune că evul e tot simultan, nu însă eternitatea, căreia îi aparține și *înainte* și *după*.

La a treia obiecție voi spune că în însăși ființa îngerului, considerată în sine, nu este diferență între trecut și viitor decât numai prin schimbările care se adaugă. Dar când spunem că îngerul este, sau a fost, sau va fi, diferă doar după accepția intelectului nostru, care concepe ființa îngerului prin comparație cu diversele părți ale timpului. Deci când spunem că îngerul este sau a fost,

¹Îngerii, afecțiunile și gândurile lor, sunt măsurate prin timp, dar nu timpul nostru, căci ei nu sunt din lumea noastră. Timpul lor este de-o altă specie, sau mai curând de un gen discontinuu. Cât privește supranaturalul, care face participarea creaturii la o viață proprie și intimă cu Dumnezeu, o asociază prin acest fapt la durata lui Dumnezeu, așa încât, sub acest raport, îngerul și omul ales intră cu obiectul lor sublim într-un fel de coe-ternitate.

presupune altceva decât că contrariul său nu se supune puterii divine; când însă spunem va fi nu se presupune altceva. Dar când spunem că îngerul este sau nu este, se înțelege că el se supune puterii divine, în mod absolut, că Dumnezeu poate să facă, ca îngerul să fie sau să nu mai fie în viitor; totuși nu poate să facă așa ca el să nu fie, cât timp el este, sau că nu a fost după ce-a fost¹.

La a patra obiecție voi spune că durata evului este infinită, deoarece nu se termină în timp. Dacă însă (se presupune) că o ființă creată e infinită, deoarece nu este finită ca alta, nu este inconvenient².

¹Nu trebuie uitat că aceste expresii — când e, după ce a fost — care par să contrazică începutul răspunsului, nu se referă decât la felul nostru de-a concepe. De fapt, ființa îngerului nu a fost și nu va fi, și chiar, vorbind de prezent, ca de-o frontieră între trecut și viitor, el nu este; durata sa e atemporală. Când se zice: Dumnezeu nu poate face ca îngerul, care e, să nu fie, sau n-a fost, asta înseamnă doar că aceste propoziții atingând puterea lui Dumnezeu sunt incompatibile cu alte propoziții cu o existență câștigată.

²S-a recunoscut deja în formele subzistente un fel de infinitate în raport cu materia. Asta e o consecință îndepărtată și ca de gradul doi. Căci, așa cum se va vedea, timpul angelic, timpul măsurând gândurile și afecțiunile spiritului pur este deja special și transcendent în raport cu devenirea materială: evul este chiar mai mult, raportat la imobilitatea sa.

CAPITOLUL 6

SĂ FIE OARE UN SINGUR EV?

La al șaselea capitol procedăm așa:

1. Se pare că nu există decât un singur ev, căci se spune în apocriful *Ezra* (III, 4): „Măreția și puterea veacurilor este la tine Doamne”.

Pe lângă această, sunt măsuri diferite pentru genuri diferite. Dar unele lucruri eterne sunt unele corporale, precum corpurile cerești; altele însă sunt de substanță spirituală, precum îngerii. Nu însă și un singur ev.

De asemenea, cum evul este un nume al duratei, deci tot ce are un singur ev are o singură durată. Dar nu toate cele eterne au o singură durată; deoarece încep să fie unele după altele, cum se vede clar la cele animate. Deci nu doar un ev.

Mai apoi, acelea care nu depind de reciprocitate nu par să aibă o singură măsură a duratei. Deoarece se pare că e un singur timp pentru toate ființele temporale, fiindcă la toate mișcările pare să fie o primă mișcare, cu care se măsoară timpul. Dar cele eterne nu depind unele de altele, căci un înger nu e cauza altuia. Deci nu e numai un singur ev.

Dar e contrar faptul că evul este cel mai simplu față de timp și mai aproape de eternitate. Dar timpul e unul. Deci vor fi mai mulți evi.

Răspund spunând că asupra acestui lucru sunt două opinii: unii spun că este numai un ev; alții însă spun că sunt mai multe. Care însă dintre ele poate fi mai adevărată, trebuie să apreciem din cauza unității timpului; căci ajungem la cunoașterea celor spirituale prin cele corporale.

Spun unii că este un singur timp pentru toate cele temporale, deoarece este un singur număr pentru toate cele ce sunt numărate; căci timpul e număr, după Filosof (*Fizică*, IV, 11). Dar asta nu e destul, deoarece timpul nu e un număr abstract, separat de cele numărate, ci există doar în cele numărate. De altfel, el nu este *continuum*¹, căci zece coți de stofă au continuitate, nu prin număr, ci prin numărătoare. Numărul însă existent în numărătoare nu e identic în toate, ci diferit la diferite lucruri.

Alții deduc cauza unității timpului din unitatea eternității, care este principiul oricărei durate. Și dacă toate duratele sunt numai

¹Timpul, care e esențialmente un număr, numărul etapelor mișcării așa cum o simte sufletul, își ia continuitatea mișcării sale, care e, subiectul, acela al întinderii, unde se desfășoară mișcarea.

una, considerate după principiul lor, sunt însă multe dacă sunt considerate după diversitatea celor ce primesc durata de la influxul primului principiu. Alții, însă, consideră cauza unității timpului ca parte a materiei prime, care e prima supusă mișcării, a cărei măsură este timpul. Dar niciuna dintre păreri nu pare suficientă; căci cele ce sunt unice prin principiu sau subiect, și foarte depărtate, nu sunt unitare în mod absolut, ci doar oarecum.

Deci sensul unității timpului este unitatea primei mișcări, după care, fiind cel mai simplu din toate, sunt măsurate celelalte, cum se spune în *Metaph.*, IX, 1.

Dacă deci timpul e comparat cu acea mișcare, nu numai ca măsură a unui lucru măsurat, ci chiar ca un accident la un subiect, și de aci își primește unitatea. La alții însă mișcarea e comparată numai ca măsură a lucrului măsurat. De unde ea nu se multiplică după multitudinea celor numărate, ci rămâne o măsură separată, cu care se pot măsura multe.

Așadar, stabilit fiind acest lucru, trebuie să știm dacă și despre ființele spirituale au fost două păreri. Unii au spus că toate au purces de la Dumnezeu într- o aproximativă egalitate, ca Origene (*PeriArhon*, I, 8) sau doar multe dintre ele, cum s-a spus. Alții au spus că toate substanțele spirituale au purces de la Dumnezeu pe grupe și ordine. Și așa pare să creadă Dionysios (*Cael. Hier.*, 10), care spune că unele sunt primele, secunde și ultime, chiar în ordinea îngerilor. Așadar, după prima opinie este necesar să spunem că sunt mai mulți evi, după cum sunt mai multe ființe eterne prime și egale. Însă după a doua opinie trebuie să spunem că este numai un ev, deoarece toate cele ce se măsoară în felul cel mai simplu, cum se spune în *Metaph.*, X, 1, trebuie că esența tuturor celor eterne prin esența cea mai simplă a primei ființe eterne, care cu cât e mai simplă, cu atât mai înaltă¹. Și deoarece a doua este mai adevărată, cum s-a spus mai sus, considerăm că e numai un ev.

La prima obiecție vom spune că veacul altfel numit și secol, pentru a desemna perioada duratei oricărui lucru; se spune deci multe veacuri (evi) ca multe secole.

La a doua obiecție voi spune că este adevărat, corpurile cerești și spirituale să difere după genul natural, totuși au în comun faptul că au esență neschimbătoare. Deci să fie măsurate în evi.

La a treia obiecție voi spune că toate cele temporale încep simultan și totuși pentru toate este un singur timp din cauza mișcării prime care este măsurată prin timp. Astfel, toate cele eterne au un ev drept primul, cu toate că nu toate au început simultan².

¹Se știe că substanțele spirituale sunt concepute de Thoma ca idei subzistente. Se consideră deci că simplitatea lor face prioritatea lor, ca în știință aceea a principiilor.

²În rezumat, timpul unic se ia de primul corp, și unica eternitate a primului spirit.

La a patra obiecție voi spune că dacă unele sunt măsurate cu o măsură comună nu înseamnă că acea măsură unică să fie și cauza tuturor acelorora, ci că este simplă.

QUAESTIO XI

DESPRE UNITATEA LUI DUMNEZEU

După cele spuse, trebuie să luăm în considerație unitatea divină.

Și avem de cercetat patru aspecte:

1. Dacă unicitatea adaugă ceva în plus ființei divine. —
2. Dacă e vreo opoziție între unu și multiplu. —
3. Dacă Dumnezeu este unic. —
4. Dacă Dumnezeu este suprema unitate.

CAPITOLUL 1

OARE UNICITATEA ADAUGĂ CEVA ÎN PLUS FIINȚEI DIVINE?

La primul capitol procedăm așa:

1. Pare că unicitatea ar adăuga ceva în plus ființei. Dar tot ce este determinat în vreun fel are un adaos la ființă (care circulă în toate genurile). Dar unul aparține unui gen determinat, fiind principiul numărului care aparține speciei cantității. Deci unul adaugă ceva în plus ființei.

Pe lângă această, ceea ce divide ceva comun constituie un adaos la acela. Ființa se divide însă prin una și multe. Deci unu adaugă ceva ființei.

De asemenea, dacă unu nu adaugă nimic ființei este egal cu a spune că unu este ființa. Dar este ceva înșelător să spunem că ființă = ființă. La fel de fals să spunem *ființă* este *unu*, ceea ce este fals. Deci unu adaugă ceva *la ființă*.

Dar e contrar ce spune Dionysios în ultimul capitol din *De Div. Nom.*: „Nu este nimic din cele existente care să nu participe la unitate”. Or n-ar fi așa dacă unu ar adăuga ceva *la ființă* (care l-ar contrazice). Deci unu nu e un adaos la ființă¹.

Răspund spunând că *unu* nu adaugă nimic real *la ființă*, ci doar negarea ideii de diviziune; *unu* deci nu semnifică nimic altceva decât *ființă indiviză*. Și din această idee reiese că *unu* și *ființa* sunt convertibile. Dar orice ființă, ori e simplă ori e compusă. Când e simplă, este indiviză și în potentă și în act. Când este însă compozită nu are ființă cât timp părțile ei sunt divizate, ci după ce părțile se constituie și compun unitatea însăși. Reiese clar că esența fiecărui lucru constă în indiviziune. Și de aci unnează că orice ființă, cum își apără esența, așa își apără unitatea să.

La prima obiecție voi spune că, socotindu-se că unu este identic cu esența și că e principiul numărului, părerile se împart în două contrarii. Pitagora și Platon și-au dat seama că unu identic cu ființa nu adaugă nimic la ființă, dar semnifică substanța ființei, adică e indiviză, și au apreciat că unu este principiul numărului. Și deoarece numărul este compus din unități, au crezut că numerele constituie substanța tuturor lucrurilor. Dimpotrivă, Avicenna, considerând că unu, ca principiu al numărului, adaugă ceva real la substanța lucrurilor. Altfel numărul compus din unități nu ar fi o specie a

¹Dacă noțiunea de unitate avea o mai mică extensiune ca aceea de ființă, s-ar părea că poate fi o ființă care n-ar fi integrată în noțiunea de unitate, care n-ar participa la unitate, ceea ce-ar contrazice textul lui Dionysios Areopagitul.

cantității, a crezut că unu care se convertește în ființă adaugă ceva real la substanța ființei, precum *alb* la un om. Acest lucru este evident fals, deoarece fiecare lucru este unu prin substanța sa. Dacă însă orice lucru este unic prin alt lucru, și acela la rândul său e unic prin altul, ar însemna să ajungem la infinit. Trebuie deci să rămânem la primul. Așadar, trebuie să spunem că *unu* convertit în esență nu adaugă lucrului ceva în plus ființei. Dar *unu* care este principiul numerelor, adaugă la ființă un atribut de genul cantității.

La a doua obiecție voi spune că nimic nu oprește un lucru care este într-un fel divizat să fie în alt fel nedivizat. Precum ceva divizat prin număr dar nedivizat prin specie. Și așa se întâmplă că ceva este într-un fel unic, în altul multe. Dar dacă acest lucru este indiviz în mod absolut sau este indivizibil prin ceva ce ține de esența lucrului, poate să fie indivizibil în alt fel ce nu ține de esența sa, precum unu ca subiect și multe prin diverse accidente; sau dacă este indivizibil în acțiune și divizibil potențial; sau este unul ca întreg și multe ca părți în acest fel va fi unul în mod absolut, și multe într-un fel. Dar se poate și invers ca ceva să fie indivizibil într-un fel și divizibil în mod absolut. De exemplu, ceva e divizibil ca esență și indivizibil în sens rațional, sau după principiu sau după cauză; vor fi multe în mod absolut, și unul în alt fel; sau multe ca număr și unu ca specie, sau ca principiu. Așadar, o entitate poate fi divizată în una și multe, prin unu în mod absolut, și multe în alt mod. Căci chiar multe ar putea să se încadreze într-o ființă de-o manieră care nu ar intra în unitate. Zice însă Dionysios (*De Div. Nom.*) că „nu există mulțime care să nu participe de asemenea la unitate, căci ceea ce e multiplu prin părțile sale constituie un tot unic; și cele ce sunt multe prin accidente, sunt una prin subiect; și cele ce sunt multe prin număr sunt una prin specie; și cele multe ca specie sunt unul ca gen; și cele ce sunt multe ca derivații și sunt una ca principiu”.

La a treia obiecție voi spune că într-un sens nu e ușuratic a spune despre ceva că este ființă=unitate, întrucât unul adaugă ceva în plus ființei în mod rațional.

CAPITOLUL 2

DACĂ UNUL ȘI MULTE SUNT ÎN OPOZIȚIE

La al doilea capitol procedăm așa:

1. Pare că unu și multe nu sunt opuse. Dar nimic opus nu poate fi atribuit contrariului său. Dar orice mulțime este într-un fel o unitate, cum s-a spus mai sus. Deci unul nu e opus multitudinii.

Pe lângă această, niciun lucru opus nu poate fi constituit din opusul său. Dar unitatea formează mulțimea. Deci unul nu se opune mulțimii.

De asemenea, unu este opus unui unu opus. Dar multului i se opune puținul. Deci nu se opune lui unu.

Pe lângă această, dacă unul se opune mulțimii, se opune precum "divizibilul divizibilului; deci se opune lui ca o privațiune de a fi (sau a avea). Acest lucru se pare însă că nu se potrivește, deoarece ar urma ca unul să fie posterior mulțimii și s-ar defini prin ea. Dar ar fi un cerc vicios în definiție, ceea ce este inconvenabil. Deci *unu* și *multe* nu sunt opuse.

Dimpotrivă, însă, lucrurile ale căror definiții sunt opuse, acelea însele sunt opuse. Dar definiția lui unu constă în indivizibilitate; iar a mulțimii constă în diviziune. Deci *unu* și *multe* sunt opuse.

Răspund spunând că *unul* se opune lui *multe*, dar în mod diferit. Căci unu, care e principiul numerelor, se opune multitudinii, care e ea însăși un număr ca măsură a lucrului măsurat; *unu* are însă sensul de *primă măsură* și numărul este mulțimea măsurată prin unu, după *Metaph.* (X, 1, 4). Cu adevărat unu, când se transformă în entitate, se opune mulțimii prin modalitate de privațiune, ca un indivizibil divizat.

La prima obiecție voi spune că nicio privațiune nu epuizează în întregime existența, deoarece privațiunea este o negație în subiect, după Filosof. Totuși orice privațiune ia ceva din ființă. Și la fel în ființă, conform rațiunii universalității sale, face ca privațiunea să se mențină în ființă; lucru ce nu se petrece în privațiunile formelor spirituale, precum vederea și albeața (privațiunea vederii n-are ca subiect vederea, ci omul), sau altele de acest fel. Și cum a fost cu ființa, la fel este cu *unu* sau cu *bine* care se unesc cu ființa. Căci lipsa binelui are la bază un bine, precum îndepărtarea unității are bază în altă unitate. Și de aici vine faptul că mulțimea e ceva din unu, și răul e ceva din bine și neființa ceva din ființă. Nu înseamnă totuși ca opusul să fie extras din opoziție, deoarece un termen e absolut iar altul relativ. Ceea ce însă după esență este ființă în sens

de *potentă* nu este însă esență în sens absolut, ci numai în act¹. Sau ceea ce este ființă în mod absolut, aparținând genului *substanță*, este neființă (*non ens*) după alt înțeles, întrucât e vorba de-o ființare accidentală. La fel ceva care e bun într-un fel e un rău absolut în mod contrar. Sau ceva e unu în mod absolut și multe în alt sens, sau invers.

La a doua obiecție voi spune că *tot* este dublu; de o parte întrucât este omogen, adică compus din părți asemănătoare; sau ceva eterogen, compus din părți neasemănătoare. Dar în orice *tot* omogen, totul este constituit din părți având formă totului, precum toate părțile apei sunt apă; așa se constituie totul continuu, din părțile sale. Dar în orice *tot* eterogen, fiecărei părți îi lipsește forma totului; nici o parte din casă nu e casă, nici vreo parte din om nu este om. Într-un asemenea *tot* există multitudine. Întrucât o parte a lui nu are forma mulțimii, este deci compus din multe unități, precum casa nu e compusă din case; nici unitățile constituind mulțimea nu după faptul că au sensul indiviziunii, deci se opun mulțimii, ci după aceea că au ființă, precum părțile casei constituie casă prin aceea că sunt niște corpuri nu pentru că sunt non-casa.

La a treia obiecție voi spune că și *mult* are un sens dublu. Un mod absolut, că se opune unicului. Alt mod, după cum semnifică ceva excesiv, și opoziția e mai slabă. După primul mod, doi înseamnă mult, nu însă după al doilea mod.

La a patra obiecție voi spune că unul se opune în mod particular multului, întrucât sensul multora e faptul că sunt divizate. De aici urmează că diviziunea este prima unitate, nu în mod absolut, ci conform înțelegerii noastre. Căci noi înțelegem cele simple prin cele compuse; precum definim punctul, care nu are părți, că principiul liniei. Dar multitudinea, chiar după sens e posterioară unității; căci prin ce este divizat nu înțelegem să aibă sensul de mulțime, decât prin aceea că atribuim fiecărei divizări caracterul de unitate. De aici reiese că unu intră în definiția mulțimii, nu însă și mulțimea în definiția lui unu. Cât privește diviziunea, noțiunea ne vine în minte prin însăși negarea ființei. Așadar, ceea ce vine prima în minte e ființa, apoi că această ființă nu este acea ființă. Astfel, în al doilea rând, înțelegem diviziunea; în al treilea rând, pe unu și în al patrulea rând multitudinea.

¹În mod absolut, oul nu e un pui; dar e un pui în potențialitate; materia primă, ea, este neființă cu privire la toate, este însă o ființă potențială.

CAPITOLUL 3

OARE DUMNEZEU ESTE UNU?

La al treilea capitol procedăm așa:

1. Pare că Dumnezeu nu este *unu*. Se spune însă la *Epistola I - Corinteni*, VIII, 5: „După cum sunt mulți zei și stăpâni mulți”.

2. *Pe lângă această*, unu, care este principiul numerelor, nu poate fi atribuit lui Dumnezeu, după cum nicio cantitate nu poate fi atribuită lui Dumnezeu. De asemenea, nici *unu* nu poate fi convertit în ființă, deoarece implică o privațiune, și orice privațiune e o imperfecțiune, care nu aparține lui Dumnezeu. Așadar, nu trebuie spus că Dumnezeu este unul.

Dar este contrar ce spune *Deuteronomul* (VI, 4): „Ascultă Israele, Domnul Dumnezeuul tău este unul”.

Răspund spunând că Dumnezeu este unul și se demonstrează în trei feluri. *Primul* este prin simplitatea sa. Este evident însă că ceea ce caracterizează o ființă singulară, întrucât este așa, în niciun fel nu este comunicabilă la mai mulți. De exemplu, ceea ce face ca Socrate să fie om, se poate comunica la mai mulți; dar ce face ca el să fie *acest om*, *nu altul*, nu ține decât de el, *unu*. Deci Socrate prin aceea ar fi om, prin faptul că este *acest om* *nu altul*, și nu pot fi mai mulți Socrate; tot așa nu pot fi mai mulți oameni. Or, acest raționament se potrivește lui Dumnezeu, căci însuși Dumnezeu este propria sa natură, cum s-a spus mai sus. Deci același lucru care îl face să fie Dumnezeu, și acest Dumnezeu. Este deci imposibil să fie mai mulți Dumnezei.

A doua dovadă constă din infinitatea și perfecțiunea lui. Cum s-a spus mai sus, Dumnezeu conține în sine toată perfecțiunea de-a fi. Deci, dacă ar fi mai mulți zei, ar trebui să difere unul de altul. Deci dacă ceva ar conveni unuia n-ar conveni altora. Și dacă ar fi așa i-ar lipsi ceva și deci n-ar mai fi perfecțiunea absolută. Imposibil deci să fie mai mulți Dumnezei. De aceea și filosoffii antici, constrânși de acest adevăr însuși, propunând un principiu infinit, au proclamat doar un singur principiu.

A treia dovadă pornește de la unitatea lumii. Toate cele ce există se constată a fi organizate la relații reciproce, unele servind altora. Cum ele sunt diferite, nu ar colabora în ordine, dacă nu ar fi organizate de altcineva. Mai convenabil este însă ca multe să fie reduse la o singură ordine decât la mai multe; căci unul prin sine este cauza lui *unu*, iar multe nu sunt cauza lui *unu* decât prin accident, într-un fel oarecare pot fi *unu*. Cum însă cel ce este primul este cel mai desăvârșit prin sine, nu prin accident. Trebuie deci ca

primul să reducă toate la o ordine și să fie unul și acesta este Dumnezeu.

La prima obiecție spun că atunci când se vorbește de mai mulți zei se referă la greșeala acelor care adorau mai mulți zei, considerând planetele și alte stele că ar fi zei, sau chiar unele părți ale lumii. De unde Apostolul spune: „Pentru noi însă Dumnezeu este unic.”

La a doua obiecție voi spune că *unu* care este principiul numerelor nu se referă la Dumnezeu, ci numai la cele ce au existență în materie. Unul însă care este principiul numerelor este de genul matematicilor, care au existență în materie, dar după rațiune de o materie abstractă. Dar acel unu care coincide cu ființa este ceva metafizic, care, ca existență, nu depinde de materie. Și se poate ca în Dumnezeu să nu fie nicio privațiune, totuși prin felul nostru de-a înțelege nu ne este cunoscut nouă decât prin maniera privațiunii și excluderii. Astfel, nimic nu ne interzice să formulăm sentențe privative despre Dumnezeu, precum că ar fi incorporai și infinit. Și tot așa spunem despre Dumnezeu că este unul.

CAPITOLUL 4

OARE DUMNEZEU ESTE MAXIMUL UNU?

La al patrulea capitol procedăm așa:

1. Se pare că Dumnezeu n-ar fi maximul *unu*. Unu spunem însă după lipsa diviziunii. Dar lipsa nu primește mai mult sau mai puțin. Deci Dumnezeu nu poate fi mai mult ca unu sau ca altele care sunt *unu*.

Pe lângă această, nimic nu pare să fie mai mult indivizibil decât cel care este indivizibil în potentă și în act, așa cum este punctul și unitatea. Dar se spune despre ceva că este mai mult ca unu, întrucât este indivizibil. Deci Dumnezeu nu este mai mult unu, ca unitatea și punctul.

De asemenea, ceea ce este esența binelui este maximul bine; deci ce este prin esența sa unul este maximul unu. Dar orice ființă este una Prin esența sa, cum spune Filosoful (*Metaph.*, IV, 2). Deci fiecare ființă este maxima una. Deci Dumnezeu nu este mai mult unu ca alte ființe.

Dar e contrar ce spune Bernardus (*De Consid.*, V, 8) că „între toate cele ce sunt numite unu, unitatea Sfintei Treimi ține primul loc”.

Răspund spunând că, precum *unu* este ființa indiviză, pentru că altceva să fie *maximul unu* trebuie să fie și *maxima ființă* și *maxim indiviză*¹. Acestea ambele se potrivesc lui Dumnezeu. Căci el este și maxima ființă, întrucât nu [are] o ființă care să fie determinată prin altă natură din care să provină, ci este el însuși ființa subzistând prin sine însuși, nedeterminat în toate felurile. Este chiar maxim indivizibil, întrucât este indivizibil în act și în potentă după orice fel de diviziune, căci este în toate felurile simplu, cum s-a spus. De aici reiese clar că Dumnezeu este maximul unu.

La prima obiecție voi spune că este adevărat că privațiunea în sine nu admite mai mult sau mai puțin, totuși precum opusul ei primește mai mult sau mai puțin, chiar despre însăși privațiune se zice mai mult sau mai puțin. Așadar, în măsura în care ceva este mai mult divizat sau divizibil sau mai puțin, sau în niciun fel, acest lucru se va spune mai mult sau mai puțin sau maxim unu.

La a doua obiecție voi spune că punctul și unitatea care este principiul numerelor nu sunt ființe maxime, deoarece nu au existență propriu-zisă decât într- un subiect oarecare. De unde

¹Cele două condiții sunt cerute, căci, cu cât ceva e mai mult ființă și are mai multă perfecțiune cu atât mai mult oferă virtualități, a căror amploare constituie referitor la unitate o exigență nouă. Un snop mai gros are nevoie de-o legătură mai puternică.

rezultă că niciunul din ele nu poate fi unul maxim; căci cum subiectul însuși nu este *unic maxim* în funcție de diferența care este între el și un accident, la fel cu accidentul.

La a treia obiecție voi spune că este posibil ca o ființă să fie *una* prin substanța să, dar substanța oricărei ființe nu poate produce în mod egal unitatea, deoarece substanța unora este compusă din multe părți, iar a altora nu e compusă.

PARTEA A DOUA

QUAESTIO XII

ÎN CE MOD ÎL CUNOAȘTEM PE DUMNEZEU, NOI, CREATURILE SALE?

Deoarece în cărțile anterioare am arătat în ce anume constă Dumnezeu, rămâne să iau în considerație cum se manifestă Dumnezeu în cunoașterea noastră, cu alte cuvinte cum este el cunoscut de noi oamenii, creaturile sale.

În această privință vor fi dezbătute și prezentate 13 *Quaestiones*, care sunt următoarele:

1. Oare intelectul creat poate intui esența Dumnezeirii?
2. Esența Dumnezeirii este intuită de intelect prin intermediul unei forme intelectuale create?
3. Ochii corporalității pot intui esența Dumnezeirii? —
4. Inteligența umană creată este oare capabilă datorită forțelor sale naturale să intuiască esența Dumnezeirii? —
5. Intelectul creat are oare nevoie de-o (anumită) lumină pentru a intui esența Dumnezeirii? —
6. Oare un intelect creat din rândurile celor care intuiesc esența Dumnezeirii e capabil să intuiască într-un chip mai desăvârșit decât altul? —
7. Oare un intelect creat poate înțelege esența Dumnezeirii, intuindu-i esența, ar fi capabil să cunoască totul în ea? —
8. Inteligența creată care intuieste esența Dumnezeirii cunoaște totul în ea? —
9. Inteligența care cunoaște totul sesizează acest tot prin reprezentarea imaginilor? —
10. Inteligența umană reușește oare să cunoască totul pe care îl intuieste în Dumnezeu? —
11. O ființă umană în stadiul acestei vieți e capabilă oare să intuiască esența Dumnezeirii? —
12. În decursul acestei vieți putem să cunoaștem Dumnezeirea prin intermediul rațiunii naturale? —
13. În afară de cunoașterea prin rațiunea naturală avem oare în viața aceasta posibilitatea cunoașterii Dumnezeirii prin intermediul harului divin?

CAPITOLUL 1

OARE O INTELIGENȚĂ CREATĂ POATE INTUI ESENȚA DUMNEZEIRII?

La primul capitol procedăm așa:

1. Deoarece în mod evident nicio inteligență creată nu poate intui esența Dumnezeirii. Într-adevăr, Ioan Hrisostom¹, comentând cele spuse de evanghelistul Ioan, se exprimă astfel: „Nimeni nu l-a văzut vreodată pe Dumnezeu”. Și mai departe: „Pe Dumnezeu nu l-au văzut nu numai profeții, dar nici înșiși îngerii, ori arhanghelii, căci o ființă creată cum ar putea vedea ceea ce nu a fost creat?”² Chiar Dionysios³ în lucrarea sa *De Div. Nom.*, cap. 1, vorbind despre Dumnezeu, spune: „Nu l-a cuprins (și intuit) ori exprimat nicio simțire, nicio imaginație, nicio părere, nicio rațiune, nicio știință”.

În afară de aceasta, tot ce este infinit, în măsura în care este infinit, este incognoscibil. Dar așa cum s-a arătat mai sus Dumnezeirea e infinită⁴. Prin urmare, conform Firii sale, Dumnezeirea este incognoscibilă.

Mai mult, inteligența creată nu cunoaște decât ceea ce există, căci ceea ce cade mai întâi sub aprehensiunea inteligenței este existența. Ori Dumnezeu nu este numai o Ființă, ci e deasupra tuturor existențelor, după cum afirmă Dionysios⁵. Deci Dumnezeu nu e inteligibil, ci depășește capacitatea oricărei inteligențe.

În sfârșit, mergând de la cunoscut la cunoscut, trebuie să existe o proporție, având în vedere faptul că cunoscutul devine perfecțiunea a ce se cunoaște. Ori nu există nicio proporție a inteligenței create de Dumnezeu, deoarece inteligențele sunt separate printr-o distanță infinită. Din contră sfântul evanghelist Ioan ne spune: „Vom vedea cum este Dumnezeu”⁶. Răspunsul meu este: O ființă e cognoscibilă în măsura în care este în acțiune, adică săvârșește un act. Dumnezeu, care reprezintă o acțiune pură, fără imixtiunea vreunei alte puteri, este deci în mod absolut cognoscibil. Dar ceea ce este absolut cognoscibil în sine nu poate fi cognoscibil de către oricare inteligență, din cauza disproporției între această inteligență și obiectul inteligibil. Astfel, soarele, care e astrul cel mai vizibil, nu poate fi văzut de păsările de noapte din cauza excesului lui de

¹Ioan Hrisostom, *Homiliae* 14.

² *Evanghelia după Ioan*, I, 18.

³Thoma de Aquino, în *Lectio*, reproduce cele afirmate de Dionysios.

⁴*Quaestio VII*, cap. 1.

⁵Dionysios Areopagitul, *De Div. Nom.*, cap. IV.

⁶*Epistola I-Ioan*, III, 2.

lumină. Bazându-se pe acest considerent, unii au pretins că o inteligență creată nu poate intui esența Dumnezeirii.

Dar acest lucru se afirmă fără motivare. Într-adevăr, suprema fericire a omului, pentru temeiul că aceasta rezidă în cea mai elevată operație, care e cea intelectuală, dacă inteligența creată nu poate niciodată intui esența Dumnezeirii, ori nu se va bucura niciodată de fericire, ori obiectul fericirii sale vă fi cu totul altceva decât Dumnezeirea. Dar o asemenea ipoteză e străină de adevărata credință. Căci numai pe temelia credinței supreme desăvârșirea unei creaturi raționale trebuie să se fundamenteze pe Cel care reprezintă principiul existenței. Dar o asemenea afirmație încalcă legitatea rațiunii. De bună seamă, omul în mod firesc dorește să cunoască cauza, atunci când constată efectul, și de aici provine la oameni uimirea. Prin urmare, dacă inteligența creaturii raționale nu poate ajunge la cauza supremă a lucrurilor, va rămâne deșartă dorința naturii sale. Trebuie deci în mod absolut să credem că fericirii sfinți vor intui esența Dumnezeirii.

La prima obiecție trebuie să afirmăm că aceasta nu contrazice cu nimic pe cele două autorități invocate, deoarece amândouă vorbesc de o viziune a comprehensiunii. De asemenea și Dionysios precede cuvintele susmenționate cu aceste expresii: „De toți, de întregul Univers, Dumnezeu este incomprehensibil și nici o simțire... etc”. Și Ioan Hrisostom, puțin mai departe după textul citat, scrie: „Aici, viziunea reliefează contemplația și perfecta comprehensiune pe care Tatăl însuși o are pentru Fiul său”.

La a doua obiecție trebuie să afirmăm că infinitul este prin sine însuși incognoscibil, dacă ne referim la infinitul care cuprinde materia neterminată prin formă. Dar infinitul care e corelat cu o parte a formei nelimitate de materie este absolut evident. Ori Dumnezeirea este infinită, cum rezultă din cele afirmate mai sus¹.

La a treia obiecție trebuie să spunem că atunci când afirmăm că Dumnezeirea nu reprezintă o existență, aceasta nu înseamnă că neapărat ea este străină de existență, ci că este mai presus de tot ce există, în măsura în care este însăși esența sa. Nu urmează deci că nu Poate fi în niciun chip cunoscut, ci numai că depășește orice cunoaștere: cu alte cuvinte, că nu poate fi cuprins cu mintea.

La a patra obiecție trebuie să afirmăm că termenul *proporție* are un dublu sens: pe de o parte exprimă o relație cantitativă, așa cum dublul, triplul, sau egalul sunt specii de proporții. Pe de altă parte, orice relație a unui termen cu un altul poate fi denumită *proporție* și astfel există proporția creaturii în raport cu Dumnezeirea, deoarece cu ea este în relația de efect cu cauza și de putere cu actul.

¹Adică prin participarea formei, care de la obiect se comunică inteligibil subiectului.

Inteligența creată va putea fi deci reprezentată proporțional cu cunoașterea Dumnezeirii¹.

¹Sensul e acesta: Noi vom fi aidoma lui Dumnezeu, așa cum se manifestă el însuși.

CAPITOLUL 2

OARE ESENȚA DUMNEZEIRII ESTE INTUITĂ DE INTELIGENȚA CREATĂ PRIN VREO IMAGINE OARECARE INTERIOARĂ?

La al doilea capitol procedăm așa:

1. În mod evident esența Dumnezeirii este intuită printr-o oarecare imagine (sau prin revelație), într-adevăr, *Ioan* spune: „Când Dumnezeu va apărea, știm, deoarece vom fi ai domului, și-l vom vedea așa cum este”.

În afară de aceasta, sf. Augustin spune în *De Trin.*, IX, cap. 11: „Când îl vom cunoaște pe Dumnezeu, el ni se va arăta nouă sub forma Dumnezeirii”.

În afară de aceasta, inteligența *in actu* este identică cu inteligibilul prin act, așa cum sensul *in actu* este simțit prin act. Ori aceasta nu înseamnă altceva decât că simțul e informat de imaginea sensibilului și inteligența prin imaginea inteligibilului. Prin urmare este văzut *in actu* de o inteligență creată. El trebuie văzut prin intermediul unei reprezentări oarecare.

Din contră, sfântul Augustin menționează în *De Trin.*, XV, cap. 9, ceea ce spune și Apostolul: „Vedem acum ca printr-o oglindă, în mod enigmatic”, termenii ca „oglină”, „enigmă”, pentru Apostol au semnificația de imagini apte să ne facă să-l cunoaștem pe Dumnezeu. Or, acești doi termeni — „oglină”, „enigmă”, sunt contradictorii. Însă intuirea esenței Dumnezeirii nu este o viziune enigmatică, ai domului ca prin oglindă, căci ar fi o exprimare antinomică. Prin urmare esența divină nu este intuită prin reprezentări.

Răspund: pentru orice viziune, atât pe calea sensibilității, cât și pe cea a inteligenței, sunt necesare două condiții: capacitatea vizuală și identificarea celor văzute cu simțul văzului a celui care are viziunea. Într-adevăr, *in actu*, deci prin faptul că cele văzute sunt apanajul subiectului care are viziunea. Dacă e vorba de elemente corporale, este evident că cele văzute nu pot fi văzute în subiect prin esența sa. Ele sunt acolo numai prin reprezentare; astfel, similitudinea pietrei este imprimată în organul văzului și produce pe retină viziunea respectivă, în ochi nu există piatra propriu-zisă. Dar dacă un singur și același lucru ar fi concomitent principiul capacității de-a vedea și obiectul care se vede, s-ar deduce că subiectul receptează din acest obiect și capacitatea de a-l vedea și forma prin care îl vede.

Ori Dumnezeu este în mod manifest autorul facultății intelectuale

și poate fi văzut sau intuit prin inteligența noastră. Dar pentru că facultatea inteligenței create nu este esența însăși a Dumnezeuirii, rezultă că este o similitudine părtașă a acestei Inteligențe primare. De aici vine ceea ce se cheamă forța intelectuală a creaturii omenești create și anume o lumină inteligibilă, aidoma unei emanații a primei lumini, fie că aceasta trebuie înțeleasă ca izvorâtă din puterea naturală, fie că trebuie înțeleasă ca purceasă din desăvârșirea coborâtă și supraalăturată din harul divin, sau din slava Atotputernicului. Trebuie să se conchidă prin urmare că pentru a-l intui pe Dumnezeu e necesară o oarecare similitudine sau o imagine a lui Dumnezeu existentă în ființa noastră, în ceea ce privește capacitatea de-a cunoaște, imagine sau similitudine prin care inteligența este capabilă să-l intuiască pe Dumnezeu.

Însă în ceea ce privește cele văzute, care trebuie identificate într-o oarecare măsură cu subiectul care intuiește, nu e cu puțință că esența Dumnezeuirii să fie intuită nici de imaginea creată. *Primul temei* este următorul: Prin imagini aparținând unui ordin inferior, după cum spune Dionysios¹, nu pot fi cunoscute câtuși de puțin forțe care fac parte dintr-o rânduială superioară; spre exemplu prin imaginea unui corp nu poate fi cunoscută esența unui element lipsit de corporalitate. Prin urmare, cu mult mai puțin încă, printr-o imagine creată, oricum ar fi ea, nu va putea fi intuită esența Dumnezeuirii.

În al doilea rând, esența Dumnezeuirii este însăși Ființa sa proprie, așa cum s-a arătat, ceea ce nu este compatibilă niciunei forme create. Prin urmare, nu e cu puțință ca o formă creată să ofere o similitudine, ori o imagine capabilă să reprezinte și să intuiască însăși esența Dumnezeuirii. *Al treilea temei* este următorul: esența Dumnezeuirii într-o oarecare privință nemăsurată conține în sine o forță superioară, adică tot ce poate avea o semnificație, sau poate fi înțeles de inteligența unei creaturi umane. Ori, o asemenea realitate nu poate câtuși de puțin fi reprezentată printr-o imagine creată, căci orice formă creată este determinată potrivit unei noțiuni particulare, ca înțelepciunea, puterea, existența însăși, sau orice lucru asemănător. Deci, a afirma că Dumnezeu este intuit prin intermediul similitudinii sale în ființa noastră, ar însemna a afirma că nu este intuită esența Dumnezeuirii sale, ceea ce constituie o eroare.

Trebuie, prin urmare, să afirmăm că pentru a intui esența Dumnezeuirii se străduiește să se obțină (în parte)² vreo similitudine în însăși puterea vizuală, și aceasta este lumină divină a slavei, care fortifică inteligența și-i permite să intuiască Dumnezeirea despre

¹De Div Nom., I, 1.

² Lipsește „în parte”.

care vorbește psalmul: „Prin lumina Ta vom vedea lumina” ¹. Însă prin nicio asemănare ori chip creat nu poate fi intuită esența Dumnezeirii, așa fel încât acest chip să reprezinte esența divină, așa cum este ea în sine.

La prima obiecție trebuie să spun după evanghelistul Ioan că acea autoritate vorbește despre similitudinea care e obținută prin participarea slavei.

La a doua obiecție trebuie să spunem, repetând cele afirmate de sfântul Augustin despre cunoașterea lui Dumnezeu în decursul vieții noastre.

La a treia obiecție trebuie să spunem că esența Dumnezeirii este însăși Ființa lui. Se deduce că așa cum alte forme inteligibile care nu le aparțin lor sunt unite cu inteligența de-o anumită Ființă, prin intermediul căreia informează această inteligență și le îndeplinesc prin actul cunoașterii². În acest mod esența Dumnezeirii, care este identică cu Ființa sa, se unește prin intermediul acestei Ființe cu inteligența creată, ca o inteligență în acțiune, și face deci prin ea însăși că inteligență să fie în acțiune.

¹Psalmi, XXXVI, 9.

²Formele de existență ale ființei create informează inteligența prin intermediul unei anumite ființe, care, referitor la lucruri, este împrumutată spiritului, fiind deci o ființă mediatoare. Formele de existență ale ființei create pot îmbrăca în noi un mod de-a fi al spiritului, aparținându-i spiritului, căci aceste forme nu sunt identice.

CAPITOLUL 3

ESENȚA DUMNEZEIRII POATE FI INTUITA DE OCHII CORPULUI OMENESC?

La al treilea capitol procedăm așa:

1. E evident că esența Dumnezeirii poate fi intuită cu ochii corporali. Într-adevăr, se spune în cartea lui Iov: „în carnea mea îl voi vedea pe Dumnezeu”. Și mai departe: „Urechea mea te-a auzit, acum ochiul meu te vede” ¹.

În afară de aceasta, sfântul Augustin, în *De Civ. Dei*, cap. XXIX, spune: „Ochii (celor prea fericiți) vor avea o vedere mai puternică, dar nu în sensul că aceasta va fi mai pătrunzătoare ca a șerpilor sau a vulturilor (căci aceste animale, oricât de ascuțită ar fi vederea lor, nu pot vedea decât corpuri), ca să vadă și ființele lipsite de corporalitate”. Ori ființa omenească ce poate vedea ceea ce e lipsit de corporalitate nu-și poate ridica privirile pentru a-l putea vedea pe Dumnezeu? Deci ochii ființelor acoperite de slavă îl pot vedea pe Dumnezeu.

În afară de aceasta, Dumnezeu poate fi văzut de un om dotat cu capacitatea unei viziuni imaginare. Căci profetul *Isaia* (VI,]), spune: „L-am văzut pe Domnul stând pe tronul său”, etc. Dar viziunea sa imaginară își are obârșia în simțurile profetului, deoarece „imaginația esle o activitate care purcede de la simțire către acțiune”, spune Filosoful, în cartea III, cap. 3 a operei *De anima*. Prin urmare, Dumnezeu poate fi perceput printr-o viziune sensibilă.

Din contră, sfântul Augustin, în *De videndo Deum ad Paulinam* (epistola CXII, cap. 9), spune: „Nimeni nu l-a văzut vreodată pe Dumnezeu, așa cum este el, nici în viața aceasta și n-a fost văzut nici de îngeri, în viața lor, așa cum ochii corporali percep lucrurile vizibile”.

Răspund: Este cu neputință să-l vezi pe Dumnezeu, fie prin intermediul simțului văzului, fie printr-un alt simț, fie printr-o facultate a Părții senzitive. Într-adevăr, orice facultate de acest gen reprezintă activitatea unui organ corporal. Ori Dumnezeu este lipsit de corporalitate, așa cum s-a arătat mai sus. Prin urmare, Dumnezeu nu poate “perceput nici cu simțurile, nici cu imaginație închipuit, ci intuit numai cu inteligența.

La prima obiecție trebuie să se spună la cele afirmate de Iov următoarele: „în carnea mea îl voi vedea pe Dumnezeu, mântuitorul

¹Iov, XIX, 26; XLII, 5.

meu”, că în

Aceste cuvinte nu se înțelege că Dumnezeu are să fie perceput cu ochiul cărnii, ci că ființa omenească după înviere, fiind în trupul său de carne, îl va vedea pe Dumnezeu. La fel, atunci când profetul spune: „Acum ochiul meu te vede”, se înțelege că se referă la ochiul minții, la fel cum și Apostolul spune în *Epistola către Efeseni*, I, 17, 18: „Dumnezeu să vă hărăzească duhul înțelepciunii în scopul cunoașterii lui și să vă lumineze ochii inimii voastre”.

La a doua obiecție trebuie să spunem că ceea ce afirmă Augustin se prezintă sub o formă interogativă și condițională. Dar imediat el explică cele relatate mai înainte, menționând următoarele: „aceste cuvinte au cu totul altă profundă semnificație (e vorba de ochii ființelor proslăvite), dacă s-ar putea vedea prin ei firea lipsită de corporalitate”, dar imediat tot Augustin determină cu precizie afirmația, spunând: „Merită completă crezare convingerea că vom vedea atunci (la Judecata din Urmă) corpurile lumești ale unui Cer și ale unui nou Pământ, încât să constatăm cu ochii noștri prezența lui Dumnezeu pretutindeni, guvernând toate corpurile Universului, și aceasta cu cea mai evidentă perspicacitate, așa cum sunt observate cele invizibile ale lui Dumnezeu, ori cum sunt sesizate de inteligența noastră toate câte a făcut Creatorul; dar așa cum suntem noi oamenii care conviețuim și îndeplinim activitățile noastre vitale, noi credem că toți trăiesc ca noi și constatăm aceasta numai după ce îi vedem”. De aici se deduce că Augustin înțelege (și se referă) la ființele sfinților, ai căror ochi îl vor vedea pe Dumnezeu, la fel cum astăzi ochii noștri văd viața oricui. Însă viața nu este văzută cu ochii corporali, ca un obiect propriu, vizibil prin sine însuși, ci azi este sesizată ca un obiect accidental, care la drept vorbind nu e cunoscut prin simțuri, ci de o altă forță și anume de cea de natură spirituală, în corelație cu însușirea cognoscitivă. Pentru ca prezența Dumnezeirii să poată fi cunoscută prin intermediul inteligenței la vederea obiectelor corporale ale vieții viitoare, aceasta va fi cu putință în două moduri: fie prin ascuțimea desăvârșită a inteligenței spirituale, fie prin splendoarea clarității divine într-o lume a ființelor reînnoite.

La a treia obiecție trebuie să spunem că în viziunea imaginativă nu este intuită esența Dumnezeirii, ci se formează în imaginație un chip, care îl reprezintă pe Dumnezeu într-un mod al similitudinii, de categoria celor folosite în *Sfintele Scripturi*, care îl descriu pe Dumnezeu metaforic prin intermediul unor lucruri sau fapte sensibile.

CAPITOLUL 4

O INTELIGENȚĂ CREATĂ POATE INTUI ESENȚA DUMNEZEIRII NUMAI PRIN INTERMEDIUL FORȚELOR SALE NATURALE?

La al patrulea capitol procedăm așa:

1. În mod evident o inteligență creată este capabilă să intuiască esența Dumnezeirii prin intermediul însușirilor sale firești. Într-adevăr, Dionysios în *De Div. Nom.*, cap. IV, spune: „îngerul reprezintă o oglindă pură, foarte clară, care reflectă întreaga splendoare a Dumnezeirii, deci ne e permis să ne exprimăm astfel.” într-adevăr, când se privește într-o oglindă, aceasta reflectă totul. Prin urmare, așa cum un înger prin intermediul forțelor sale firești se înțelege pe sine însuși (cunoscându-și substanța), în mod evident este capabil (să intuiască) și să înțeleagă esența Dumnezeirii.

În al doilea rând, ceea ce este foarte vizibil poate fi mai puțin vizibil datorită imperfecției fie a văzului nostru, fie de natură corporală, fie a inteligenței noastre. Însă inteligența unui înger nu îngăduie să aibă vreun defect. Prin urmare, cum Dumnezeu reprezintă inteligența absolută prin sine însuși, trebuie să admitem că pentru înger să fie în mod evident. El este absolut inteligibil de îngeri și dacă prin forțele sale naturale un înger poate fi inteligibil în toate privințele, cu atât mai vârtos îl poate reprezenta pe Dumnezeu.

În afară de aceasta, simțurile corporalității umane nu sunt capabile să se ridice până la înțelegerea substanței lipsite de corporalitate, Pentru că aceasta depășește natura lor. Ca urmare, dacă a intui esența Dumnezeirii depășește natura inteligenței create a oricărei ființe omenești, în mod evident nicio inteligență creată nu va putea ajunge a intui esența Dumnezeirii prin văz propriu, ceea ce este o eroare, după cum rezultă din cele afirmate mai sus (cap. 1 al acestei *Quaestio*). Este evident deci că inteligența creată prin structura sa firească are capacitatea de-a intui esența divină.

Din contră, Apostolul Pavel în *Epistola către Romani*, VI, 23, spune: „Harul lui Dumnezeu este viața veșnică”. Ori, după cuvintele evanghelistului Ioan, viața veșnică constă în viziunea esenței divine: „Aceasta este viața veșnică, să te cunoască pe tine, Doamne, singurul Dumnezeu adevărat”¹. Deci a vedea esența Dumnezeirii este apanajul inteligenței create prin mijlocirea harului, nu a naturii umane.

Răspund: Trebuie să afirmăm că nu-i cu putință pentru o

¹Evangelia după Ioan, XVII, 3.

intelență creată să vadă esența Dumnezeirii numai prin forțele sale naturale, într- adevăr, cunoașterea se produce pe baza faptului că s- a cunoscut de subiectul cunoașterii. Dar s- a cunoscut de subiectul hărăzit cunoașterii, conform însușirilor lui de a cunoaște, într- o asemenea măsură încât cunoașterea la fiecare făptură omenească să se desfășoare potrivit naturii sale. Dacă, prin urmare, modul de- a fi al unei făpturi sau al unui lucru cunoscut depășește modul de existență care aparține naturii subiectului destinat cunoașterii, e imperios necesar că cunoașterea acelui lucru să depășească natura acestui subiect hărăzit cunoașterii.

Ori există multiple moduri de- a fi. De bună seamă, există unele moduri a căror natură subzistă prin ele însele numai într- o materie individuală și acesta este cazul lucrurilor care au o corporalitate. Unele lucruri sunt de- o asemenea categorie, încât natura lor nu permite să existe decât în materia individualității sale: acesta este cazul tuturor lucrurilor care au o corporalitate. Dar sunt și altele care își au existența nu într- o materie oarecare, ci există prin ele însele, fiind dotate cu o substanță lipsită de corporalitate, din care categorii fac parte îngerii. Numai Dumnezeu este singura Ființă care are modul său propriu de- a exista prin sine însuși.

Prin urmare, lucrurile care își au existența numai în materia individuală ne sunt cognoscibile nouă prin natura noastră comună, deoarece spiritul nostru prin care cunoaștem lucrurile reprezintă forma unei materii oarecare. Totuși spiritul omenesc posedă două forme cognitive: una care reprezintă actul unui organ corporal și specificul său prin natura comună este de- a cunoaște lucrurile așa cum sunt ele în materia individuală. De aici rezultă că simțurile noastre nu cunosc decât singularitatea. Cealaltă formă cognitivă a spiritului este inteligența care nu reprezintă actul unui organ corporal¹. De asemenea, prin inteligența noastră este firesc să cunoaștem natura lucrurilor, care la drept vorbind n- au existență reală decât în materie individuală, totuși ele sunt în contact cu noi, independent de această condiție, datorită faptului că sunt extrase din ea și de aceasta suntem conștienți prin aportul spiritului; de aici se deduce că prin intermediul inteligenței putem cunoaște universalitatea lucrurilor, ceea ce depășește capacitatea simțurilor omenești.

¹Prin urmare, ființa umană are rol de act limitat, datorită naturii sale particulare. Dumnezeu, Ființa supremă, este nelimitată și transcendentă în raport cu abstractul și cu concretul. El reprezintă actul pur. Prin faptul că spiritul uman conjugat cu corporalitatea lui specifică materială, formând o singură făptură — omul — rezultă că spiritul — duhul omului — nu comunică cu lumea Spiritului pur — Dumnezeirea. Lumea formelor incarnate rămâne deci singura deschisă în fața duhului, deci cu aceste forme incarnate el poate avea contacte prin intermediul simțurilor. Inteligența umană, după Thoma de Aquino, este capabilă prin abstractizare primordială, apoi pe baza principiului cauzalității, să se ridice până la ideea formelor pure, până la Dumnezeu.

Inteligența îngerilor, care e specifică firii lor, posedă capacitatea de-a cunoaște Firea, care nu se manifestă prin materie. Inteligența umană este lipsită de această facultate în actuala sa situație, deoarece spiritul lui este unit cu corpul.

Se deduce, prin urmare, că o cunoaștere naturală a unei ființe omenești este proprie numai unei inteligențe divine, deoarece această cunoaștere este superioară facultăților naturale ale oricărei inteligențe create, pentru temeiul că nicio inteligență creată nu-și are geneza proprie, ci e participanta unei simbioze. Ca urmare, o inteligență creată nu poate vedea esența Dumnezeirii decât numai în măsura în care Dumnezeu, în scopul de-a fi cunoscut, își coboară harul său asupra unei inteligențe create.

La prima obiecție trebuie să se spună că acest mod de a-l cunoaște pe Dumnezeu este propriu și posibil numai îngerilor datorită firii lor, deoarece îngerii, prin asemănarea lor cu Atotputernicul, au strălucirea lui și au capacitatea de a-l vedea. Dar așa cum am arătat mai sus, nu-i cu putință să cunoască esența Dumnezeirii, unei inteligențe umane create după asemănarea lui. De aici rezultă că numai îngerii, datorită forțelor lor naturale, au capacitatea de a cunoaște esența Dumnezeirii.

La a doua obiecție trebuie să spun că inteligența îngerilor nu are deficiențe, dacă deficiența ca termen are semnificația de lipsă, cu alte cuvinte cineva e lipsit de ceea ce trebuie să aibă. Dacă cuvântul are sens negativ, în comparație cu Dumnezeu, orice creatură omenească e găsită că are mari defecte, în măsura în care nu e posesorul acelor uriașe calități pe care le are numai Dumnezeu.

La a treia obiecție trebuie să spun că (sensul) termenului de *vedere*, care se referă îndeobște la un organ corporal — deci material, nu poate fi înălțat câtuși de puțin către ceva imaterial. În schimb, inteligența noastră, pentru că prin natura sa este elevată și superioară materiei, prin mijlocirea harului, poate fi înălțată mai sus de natură sa. O dovadă a acestei situații este faptul că vederea nu poate în niciun chip cunoaște sub o formă abstractă ceea ce ea cunoaște a fi natură concretă; într-adevăr, în niciun mod nu percepe o natură decât numai astfel¹. Dimpotrivă, inteligența noastră poate cunoaște în stare abstractă ceea ce cunoaște sub formă concretă, căci deși cunoaște lucrurile, având formă în

Materie, totuși știe să distingă acest compus din două elemente și consideră forma prin ea însăși, într-un mod similar și îngerii, deși pentru ei este firesc să cunoască prin inteligența lor un lucru

¹Noi putem cunoaște realitatea lumii înconjurătoare, a lucrurilor materiale, intuind universalitatea lor, judecând natura lor, cunoscând că această realitate răspunde unei idei creatoare, care e multiplicată și multiplicabilă la infinit, având sens universal.

concret într-o natură particulară¹, prin intermediul inteligenței lor pot discerne lucrul intrinsec și constată că ceva sunt ei și altceva ce e al lor. Și de aceea, când inteligența creată, datorită firii sale innăscute, știe că e capabilă să discearnă forma concretă și prin modul cuiva de rezolvare să abstractizeze ceea ce e concret, prin mijlocirea harului dumnezeiesc se pot înălța în scopul de-a cunoaște substanța separată subzistentă și ființa separată subzistentă².

¹Thoma arată aici că îngerii, fiind dotați cu fire imaterială sunt și inteligenți și inteligibili, având o limpede intuiție despre ei înșiși, ceea ce nu e cazul la ființele omenești, care nu-și intuiesc spiritul lor decât prin abstracție, după o îndelungată educare a sensibilității, cunoaștere a valorii simțurilor, îngerii în schimb prin spiritualitatea lor, emanată de la Dumnezeu și inteligența lor nativă, pot avea cunoștința de Dumnezeu.

Simțurile iau contact cu lucrurile, cu realitatea înconjurătoare, deci cu obiectul în sine, cu oamenii. Simțurile văd, aud, pipăie omul, dar numai prin inteligență cunosc substanța omului. Thoma arată aici, prin această comparație a omului cu un înger, că ființa omenească vede și constată natura concretizată într-o materie particulară și se ridică prin elevația sa la natură abstractă, pe când îngerul vede ceea ce e concret într-o natură particulară și se înalță către Ființa abstractă.

²Thoma relevă aici prin comparația dintre îngeri și oameni că cunoașterea substanței lor separate, subzistente, este firească la îngeri, în schimb nu există la oameni decât prin har divin, printr-o liberă inițiativă din partea Dumnezeirii. Și oamenii și îngerii pot fi ridicați la o cunoaștere care depășește firea lor. Fundamentul acestui har este imaterialitatea facultății de cunoaștere, ajungându-se până la intuirea și cunoașterea FIINȚEI SUPREME. La cap. 19 imaterialitatea, substanța spiritualității, este rațiunea proprie și măsura cunoașterii și a inteligibilității însăși. Iată pentru ce Dumnezeu, pentru că este imaterial, Spirit absolut, este și inteligibil. La Dumnezeire se poate ajunge prin inteligența pură umană, care este putere imaterială, însă numai cu anumite condiții. Deoarece Dumnezeu reprezintă inteligența supremă, suverană poate fi văzut mai cu seamă de către ființele spiritualizate, imateriale, care sunt îngerii. Dar pentru ca să-l vadă pe Dumnezeu, trebuie ca oamenii să fie cunoscuți și selectați pentru diferite misiuni, pentru ca la rândul lor să-l cunoască pe el. în schimb, oamenilor simpli, păcătoși, nu le este posibil așa ceva. Pentru contactul cu Dumnezeu există câteva trepte de imaterialitate. Pentru animalitatea umană e o chestiune de ordine, de afară.

CAPITOLUL 5

INTELIGENȚA CREATĂ PENTRU A VEDEA ESENȚA DUMNEZEIRII TREBUIE SĂ FIE DOTATĂ CU O LUMINĂ CREATĂ?

La al cincilea capitol procedăm așa:

1. În mod evident, inteligența creată dotată cu lumină prin ea însăși, pentru a intui esența Dumnezeirii n-are nevoie de-o altă lumină. De bună seamă, ceea ce este luminos prin sine însuși în lucrurile sensibile nu are nevoie de-o altă lumină: deci nici pentru cele inteligibile. Deci Dumnezeu este lumina inteligibilă. Prin urmare, Dumnezeu nu este văzut printr-o lumină creată.

În afară de aceasta, când Dumnezeu este intuit prin ceva intermediar, el nu e văzut prin esența sa. Totuși, dacă Dumnezeu este văzut printr-o lumină creată, el este intuit printr-un intermediar. Prin urmare, el nu e văzut prin esența sa.

În afară de aceasta, ceea ce-a fost creat, prin nimic nu oprește o creatură umană să-și păstreze firea sa. Prin urmare, dacă esența Dumnezeirii este văzută printr-o lumină creată, acea lumină va putea fi firească pentru orice creatură omenească. Și în acest mod acea creatură omenească va avea nevoie de o altă lumină, pentru a-l vedea pe Dumnezeu, și această ipoteză este cu neputință. Deci nu e necesar ca oricare creatură omenească să caute, pentru a vedea esența Dumnezeirii, o lumină supraadăugită.

Din contră, căci de aceea psalmul XXXV, 10 spune: „Prin lumina Ta vom vedea lumină”.

Răspund: Trebuie să spunem că tot ce se ridică deasupra firii sale și o depășește, trebuie să fie dotat cu o însușire superioară care să-i depășească firea sa; așa cum aerul trebuie să accepte forma de foc, el trebuie să fie dotat cu această însușire superioară, pentru a ajunge la o asemenea formă. Totuși, când o inteligență creată îl vede pe Dumnezeu prin esența lui, însăși această esență a Dumnezeirii înfăptuiește forma inteligenței inteligibile. De aici rezultă următoarele: e necesar să i se adauge o însușire superioară în plus, pentru a se înălța la o asemenea sublimitate. Dar când deci nu e suficientă virtutea firească a inteligenței create pentru a-l vedea pe Dumnezeu, așa cum s-a arătat mai sus¹, e necesar ca acea virtute a înțelegerii să crească prin har divin. Noi numim această creștere a

¹În fizica filosofilor peripatetici generațiunea ființelor și transmutațiile materiilor se fac printr-o corupțiune prealabilă a elementului sau a compusului preexistent, ale cărui „dispoziții” și însușiri calitative treptat-treptat se orientează către ceea ce convine unei noi forme. Odată obținută „dispoziția ultimă” apare noua ființă.

virtuții intelective „iluminarea inteligenței”, așa cum această iluminare inteligibilă o denumim *lumină*. Aceasta e lumina despre care (*Apocalipsa lui Ioan*, XXI, 23) spune: „Lumina lui Dumnezeu o va ilumina”, adică adunarea celor fericiți care îl vor vedea pe Dumnezeu. Și prin această lumină fericiții vor deveni deiformi, adică aidoma lui Dumnezeu, cum spune evanghelistul *Ioan* (I, 3): „Când Dumnezeu ne va apărea, vom fi asemănători Lui și noi îl vom vedea așa cum este”.

La prima obiecție trebuie să spun că lumina creată este necesară Pentru a vedea esența lui Dumnezeu, dar în scopul ca prin această 'umină să devină inteligibilă esența Dumnezeirii, care prin sine însăși este inteligibilă, și pentru ca inteligența să aibă puterea de-a înțelege prin ce modalitate această putere capătă o tărie mai mare, în scopul de-a opera prin acțiuni, la fel cum și lumina corporală este necesară vederii realității exterioare, în măsura în care transformă mediul transparent în act, ca să poată fi impresionată de culoare¹.

La a doua obiecție această lumină nu e căutată pentru a vedea esența Dumnezeirii aidoma unui chip prin care Dumnezeu e văzut, ci reprezintă o perfecțiune a inteligenței, destinată să-i mărească capacitatea sa, în scopul de a-L vedea pe Dumnezeu. De aceea se poate spune că nu reprezintă un mediu în care se vede Dumnezeu, ci un mediu prin care Dumnezeu e văzut. Și acest fapt nu îndepărtează imediat viziunea lui Dumnezeu.

La a treia obiecție trebuie să spun că dispoziția dată pentru transformarea materiei sub forma de foc nu poate fi naturală dacă nu are forma de foc. De aici rezultă că și lumina slavei nu poate fi firească pentru creatură umană dacă această creatură nu are o natură divină, ceea ce e cu neputință. Prin aceasta noi am afirmat că prin această lumină creatura rațională devine deiformă, adică este asemănătoare lui Dumnezeu.

¹Aceasta se referă la fizica aristotelică, conform căreia mediul aeriform, apt transferului de culori, constata această aptitudine, trezindu-se și devenind actuală prin invadarea luminii. Lumina, transformând mediul transparent în actu, conținea calea speciilor de viețuitoare colorate, permițând trecerea obiectelor către simțuri, spre a fi percepute. Thoma a admis teoria lui Platon, conform căreia o lumină propice privirii dispăre la contactul cu obiectul. Astfel stând lucrurile, asimilarea luminii fizice cu lumina și strălucirea slavei, este apropiată. Lumina corporală permite să se perceapă un obiect, modificând capacitatea vizuală. însă în ambele cazuri e necesar intervenția unei condiții exterioare.

CAPITOLUL 6

DIN RÂNDUL CELOR CARE VĂD ESENȚA DUMNEZEIRII EXISTA VREUNUL CARE ÎL VEDE ÎNTR-UN CHIP MAI DESĂVÂRȘIT DECÂT CEILALȚI?

La al șaselea capitol procedăm așa:

1. În mod evident nu există nicio ființă omenească din rândul celor care văd esența Dumnezeirii într-o asemenea măsură, încât s-o intuiască perfect. Evanghelistul *Ioan* în această privință, cap. III, versetul 2, spune: „Pe Dumnezeu îl vom vedea așa cum este el”. Dar Dumnezeu este așa cum este el. El e văzut de toți în același mod, deci nu există mai mult sau mai puțin desăvârșit.

În afară de aceasta, Augustin spune în *Octoginta trium, Quaestl.*, cap. 32, următoarele: „O ființă omenească nu poate înțelege unul și același lucru mai mult decât alții.” De bună seamă toți cei care îl văd pe Dumnezeu prin esența lui, înțeleg esența Dumnezeirii. Într-adevăr, Dumnezeu este văzut cu inteligența, nu cu simțurile, așa cum s-a spus mai sus, la capitolul 3 al acestei *Quaestio*. Deci dintre cei care văd esența divină nu poate exista vreunul care să vadă mai clar.

În afară de aceasta, faptul că unul vede mai bine decât altul, acest lucru se poate întâmpla din două părți (fie din partea obiectului vizibil, fie din partea capacității vizuale). Din partea obiectului, înseamnă că aceasta poate rezulta datorită temeiului că obiectul e primit de subiect mai bine, cu alte cuvinte perfecțiunii asemănării. Dar aceasta nu poate avea loc aici; într-adevăr, Dumnezeu nu e văzut printr-o asemănare, ci este prezent prin esența sa inteligenței, care constată această esență. Rămâne deci că dacă unul vede mai bine ca altul, aceasta se explică prin deosebirea de capacitate între cele două inteligențe și în acest caz va vedea cu mai multă claritate acela a cărui putere intelectuală este mai elevată, firește. Ori aceasta nu e cu puțință să se admită, deoarece în privința beatitudinii sa promis oamenilor să fie deopotrivă cu îngerii.

Din contră, viața veșnică constă în viziunea lui Dumnezeu, potrivit cuvintelor evanghelistului *Ioan*, XVII, 3: „în aceasta constă viața veșnică, ca oamenii să te cunoască pe Tine, Dumnezeul adevărat”. Așadar, dacă toți văd deopotrivă esența Dumnezeirii, în viața veșnică toți vor fi deopotrivă, ceea ce e contrar celor spuse de Apostolul Pavel în *Epistola 1 către Corinteni*, XV, 41: „O stea se deosebește de altă stea prin strălucire”.

Răspunsul meu e că trebuie să se spună următoarele: din rândul

celor care îl vor vedea pe Dumnezeu prin esența sa, unul va vedea mai bine ca altul. Dar aceasta nu se va întâmpla datorită similitudinii lui Dumnezeu imprimată mai puternic într-unui decât în altul, deoarece această viziune nu se va face printr-o reprezentare (așa cum s-a arătat la cap. 2 al acestei *Quaestio*). Aceasta va fi datorită faptului că inteligența unuia va avea o capacitate sau o facultate mai mare de a-l vedea pe Dumnezeu decât a altuia. Însă facultatea de a-l vedea pe Dumnezeu nu aparține inteligenței create, potrivit firii sale, ci luminii slavei, care a statornicit inteligența într-o ipostază deiformă, cum s-a arătat mai sus la cap. 5. De aici rezultă că cel ce se va împărtăși mai mult din lumină slavei va avea o viziune mai desăvârșită a Dumnezeirii. Și acela care va avea mai multă dragoste se va împărtăși din mai multă lumină a slavei, pentru că unde există mai multă dragoste, acolo e mai mare dorința. Și dorința îl face într-un oarecare mod pe cel care are această râvnă să fie apt și pregătit să primească obiectul dorit¹. De aici rezultă că acela care va avea mai multă dragoste se va bucura de o mai desăvârșită viziune a lui Dumnezeu.

La prima obiecție, prin urmare, trebuie să spun la fel cum spune evanghelistul Ioan: „Pe Dumnezeu îl vom vedea după cum este El”. Locuțiunea adverbială „după cum” determină modul viziunii în raport cu subiectul văzut, ceea ce înseamnă: Noi îl vom vedea pe Dumnezeu că este așa cum este el, identic cu esența lui. Însă locuțiunea citată nu determină modul viziunii în raport cu cel care vede și sensul frazei nu e deci că modul de a-l vedea pe Dumnezeu va fi desăvârșit, cum desăvârșit este și modul de-a fi al lui Dumnezeu.

Prin aceasta se rezolvă *cea de-a doua obiecție*. Într-adevăr, când se spune că un lucru nu se înțelege mai bine ca altul, acesta e adevărat dacă se referă la modul faptului înțeles, deoarece oricine înțelege că un lucru sau o faptă este altfel decât este el în realitate, dar nu cunoaștem adevărul. Dar acest lucru nu este exact dacă se corelează cu modul de-a înțelege, deoarece înțelegerea unuia e mai desăvârșită decât a celuilalt.

Trebuie să spun referitor la diferitele alternative ale *cele de-a treia obiecții* că diversitatea viziunii nu va proveni din partea obiectului, deoarece același obiect va fi înfățișat tuturor esența Dumnezeirii; ea nu ia parte la diferite participări ale obiectului,

¹Acest raționament nu trebuie considerat într-un sens pur sentimental, ci obiectiv. Dorința naturală este semnul și cauza unei capacități naturale; dorința supranaturală este semnul și cauza unei capacități supranaturale și dacă nu există vreun obstacol, dorința și capacitatea astfel definite se măsoară exact și una și cealaltă. La drept vorbind, capacitatea e aceea care începe, căci fără Capacitate nu există dorință. Numai gradația lor se inversează, căci dorința e cea care exploatează și prin aceasta întărește capacitatea. Dorința deschide laturile unghiului, făcând ca acesta să îmbrățișeze orizontul.

având drept cauză diferite reprezentări interioare. Dar așa cum s-a explicat mai sus, aceste reprezentări sunt absente din spiritul omului fericit. Explicația este diversitatea facultăților intelectuale și inegalitatea lor, nu numai a specificului lor natural, cât și gloriei lor”¹

¹Treapta viziunii lui Dumnezeu de către om nu e în funcție de facultățile naturale umane. Ființele omenești dotate cu calități conjugate cu capacitatea de dragoste pentru aproapele și cu capacitate de jertfă supremă, asupra cărora a coborât harul divin pot aspira la viziunea esenței Dumnezeirii.

CAPITOLUL 7

CEI CARE INTUIESC ȘI CONSTATĂ PRIN VIZIUNE ESENȚA DUMNEZEIRII O ȘI CUPRIND CU MINTEA?

La al șaptelea capitol procedăm așa:

1. Este evident că cei care-1 văd pe Dumnezeu prin esența lui îl și înțeleg. Într-adevăr, Apostolul Pavel spune în *Epistola către Filipeni*, III, 12: „îmi continui alergarea, până la capăt, ca să-i ajung pe cei dinainte”. Însă Apostolul nu-și continuă cursa de-a surdă, căci tot el mai spune (în *Epistola I către Corinteni*, IX, 26): „Așa fel alerg, dar nu de-a surdă”. Apostolul îl înțelege pe Dumnezeu și pentru același temei și ceilalți pe care ei îi invită în acești termeni: „Alergați, ca să-1 înțelegeți pe Dumnezeu” (*ibid.*, IX, 24).

În afară de aceasta, așa cum spune Augustin în *Videndo Deum ad Paulinam* (epistola CXII, cap. 9): „în modul acesta se înțelege, pentru că cel care vede nimic să nu-i rămână ascuns, intuind totul”. Dar dacă Dumnezeu este văzut prin esența lui și deci în totalitatea lui e văzut, iar celui care are viziunea Dumnezeirii nimic nu-i rămâne ascuns, Dumnezeu e simplu. Deci de oricine e văzut, prin esența sa, acea făptură omenească este înțeleasă.

Dacă s-ar spune că Dumnezeu e văzut în integritatea sa, dar nu totalmente, răspunsul e acesta: totalmente se referă la modul de-a vedea sau la obiectul văzut. Acela care îl vede pe Dumnezeu prin esența lui îl vede pe el totdeauna dacă se referă la modalitatea obiectului văzut, deoarece îl vede așa cum este, cum s-a spus mai sus, la capitolul precedent, punctul 1. În mod similar îl vede totalmente, dacă ne referim la modalitatea de-a vedea, pentru că va vedea esența Dumnezeirii cu toată capacitatea inteligenței sale. Deci îl va înțelege. *Din contră*, profetul *Ieremia* (XXXII, versetele 18 și 19) spune: Prea puternice, mare și veșnice, al cărui nume este Domn al oștirilor, mare în sfaturi, de neînțeles în cugetările tale!”. Deci Dumnezeu e cu neputință de cuprins cu mintea.

Răspund: Trebuie să se spună că e cu neputință să-1 cuprindă cu mintea pe Dumnezeu o inteligență creată, oricare ar fi ea. Într-adevăr, a avea contact mintal cu Dumnezeirea, oricum s-ar petrece lucrurile, este o mare fericire, după cum spune Augustin (*Sermo XXXVIII, De Verbo Domini*, cap. 3).

Pentru evidența acestui adevăr trebuie să se știe următoarele: se spune că e cuprins cu mintea ceea ce se cunoaște perfect. Și se cunoaște la perfecție, deoarece se cunoaște atât cât este cognoscibil.

Rezultă deci că ceea ce este cognoscibil prin știința demonstrativă nu poate fi cuprins cu mintea, ceea ce se admite cu titlul de opinie ca un adevăr sprijinit pe un raționament plauzibil. Gândește-te: dacă se știe că suma unghiurilor unui triunghi este egală cu două unghiuri drepte, oricine înțelege acest adevăr. Dar dacă un altul consideră părerea acestuia probabilă, datorită faptului că niște savanți sau un mare număr de ființe omenești o afirmă în acest mod, acela nu mai pricepe nimic, deoarece la el n-a ajuns modul perfect de cunoaștere, prin care un fapt e cognoscibil.

De bună seamă, nicio inteligență creată nu poate să se înalțe până la acel mod perfect de cunoaștere a esenței divine, în măsura în care e cognoscibilă. Și iată dovadă: într-adevăr, orice lucru e cognoscibil, în măsura în care o ființă este în acțiune. Ca urmare, Dumnezeu, a cărui esență este infinită (așa cum s-a arătat mai sus la *Quaestio* Vil, cap. 2), este infinit cognoscibil. Dar nicio inteligență creată nu-l poate cunoaște la infinit pe Dumnezeu, pentru că o inteligență umană creată cunoaște esența Dumnezeirii mai mult sau mai puțin, în măsura în care s-a revărsat asupra lui mai multă sau mai puțină lumină a slavei. Însă când lumina creată a slavei receptată de o inteligență creată nu poate fi infinită, e cu neputință ca o inteligență creată să-l cunoască pe Dumnezeu la infinit. Rezultă deci că e cu neputință ca Dumnezeu să poată fi cuprins de om cu mintea.

La prima obiecție trebuie să se spună că cuprinderea cu mintea are o dublă semnificație. Primul sens strict și propriu exprimă includerea unui obiect în subiectul care cuprinde. Însă Dumnezeu în niciun mod nu e cuprins cu mintea nici cu inteligența, nici altfel, pentru temeiul că Dumnezeu reprezintă infinitul, el nu poate fi inclus în ceva finit și nimic finit nu poate sesiza ceea ce e infinit. În modul acesta se interpretează cuprinderea. Însă termenul de cuprindere e luat și într-un sens mai larg, în măsura în care cuprinderea se opune termenului *de* urmărire. Într-adevăr, cel care-l ajunge pe altul și-l ține (lângă el) se spune că l-a prins. În modul acesta Dumnezeu este prins de cei fericiți, potrivit cuvintelor din *Cântarea cântărilor*, III, versetul 4: „Am pus mâna pe el și nu-i voi da drumul”. Tot așa este și sensul termenului *comprehensio* formulat de Apostolul Pavel: *Comprehensio* reprezintă una dintre cele trei calități ale spiritului omenesc, care corespund speranței, viziunii credinței și voioșiei iubirii. La noi oamenii, tot ce se vede este ținut în mână și luat în posesie: deoarece se văd între timp la distanță lucrurile care nu sunt în puterea noastră, și nu ne mai bucurăm în continuare de tot ce-avem, fie pentru că nu mai aflăm nicio plăcere în ele, fie pentru că nu reprezintă ultimul scop al dorințelor noastre, pentru ca să se împlinească și să ne potolim. Însă cei aleși au prin Dumnezeu

aceste trei binefaceri, deoarece îl văd pe Dumnezeu. Și văzându-l, se bucură de prezența lui, fiind în permanență în starea de contemplare. Avându-l sub privirile lor, se bucură, își saturează dorințele și aspirațiile lor de acest ultim final.

La a doua obiecție trebuie să spun că Dumnezeu nu pentru acest temei este incomprehensibil, ci că din esența lui ar putea fi văzut ceva, dar că nu poate fi perfect intuit, pe cât de vizibil este. Așa cum se cunoaște o propoziție demonstrabilă printr-un raționament probabil și nimic din conținutul ei nu rămâne necunoscut, nici subiectul, nici predicatul, nici sensul ei, această propoziție nu e totuși cunoscută în totalitatea ei, deși e cognoscibilă. Și Augustin, în pasajul citat ca obiecție, definește comprehensiunea, spunând: „Un obiect e înțeles în integritatea lui, când se vede într-o asemenea măsură, încât nimic să nu-i scape ori să-i rămână ascuns celui care-l vede”, ori ale cărui limite pot fi privite în tot ansamblul lor, când ajungem la sfârșit în modul de-a cunoaște acel obiect.

La a treia obiecție trebuie să spun că s-a vorbit în totalitate de modul obiectului (adică propoziția a fost greșit înțeleasă). Cu alte cuvinte, nu cade sub cunoaștere obiectul în totalitatea lui, ci modul obiectului nu reprezintă modul cunoașterii. Prin urmare, cine îl vede pe Dumnezeu prin esența lui constată că Dumnezeu trăiește la infinit și la infinit e cognoscibil, dar acest mod nu-i aparține la infinit, într-o asemenea măsură, încât să-l poată cunoaște la infinit; cu alte cuvinte, după cum cineva poate ști Printr-un raționament probabil că o propoziție este demonstrabilă, deci el nu-i cunoaște demonstrația.

CAPITOLUL 8

CEI CARE VĂD ESENȚA DUMNEZEIRII VĂD ÎN EA TOATĂ REALITATEA?

La al optulea capitol procedăm așa:

1. În mod evident cei care văd esența Dumnezeirii văd totul în Dumnezeu; într-adevăr, Grigorie cel Mare, în *Dialogul* IV, cap. XXXIII, spune: „Cei care îl văd pe cel care vede totul, ce mai rămâne ca să nu vadă?” Dar Dumnezeu vede totul. Prin urmare, cei care-l văd pe Dumnezeu, văd totul.

La fel, cine privește într-o oglindă vede tot ce se reflectă în ea. Ori tot ce se face, sau se poate face, îl reflectă pe Dumnezeu, aidoma unei oglinzi, căci el cunoaște de la sine totul. Prin urmare, oricine îl vede pe Dumnezeu vede toate care sunt și care pot fi.

În afară de aceasta, cel ce înțelege ce înseamnă mai mult înțelege și cele mai neînsemnate lucruri, cum spune Aristotel în *De anima* (III, cap. 4). Căci toate pe care le face Dumnezeu sau le poate face sunt mai puțin însemnate decât esența lui. Deci oricine îl înțelege pe Dumnezeu poate înțelege toate pe care le face Dumnezeu sau le poate face.

În afară de aceasta, o creatură umană dotată cu rațiune dorește în mod firesc să știe totul: deci dacă, văzându-l pe Dumnezeu nu cunoaște totul, dorința sa firească nu se potolește, și astfel văzându-l pe Dumnezeu nu va fi fericită. Ceea ce nu-i convine. Deci văzându-l pe Dumnezeu știe totul.

Din contră, îngerii văd esența Dumnezeirii și totuși nu știu totul. Potrivit celor spuse de Dionysios Areopagitul, îngerii din sfera inferioară sunt purificați de ignoranță de îngerii din sfera superioară. (Vezi lucrarea sa *Cael. Hier.*, cap. VII). Ei ignoră viitoarele întâmplări și cugetările inimilor: toate aceste taine îi sunt cunoscute numai lui Dumnezeu. Deci nu toți care văd esența Dumnezeirii văd totul.

Răspunsul meu e acesta: trebuie să spunem că inteligența creată, văzând esența Dumnezeirii, nu vede în ea tot ce face Dumnezeu, sau ce poate face. Căci e evident că dacă se vede ceva în Dumnezeu, atunci se vede cum sunt la el însuși. Ori toate sunt în Dumnezeu, la fel cum efectul în mod virtual este în cauză. Deci așa se văd toate în Dumnezeu, așa cum efectul este văzut în cauză. Dar e limpede că, cu cât o cauză e văzută mai desăvârșit, cu atât pot fi văzute în ea mai multe efecte. Într-adevăr, cine posedă o inteligență superioară, dacă aceasta e pusă în fața unui principiu de demonstrație, imediat

se află de la el cunoașterea multor concluzii. Dar cine e dotat cu o inteligență mai slabă, el nu reușește acest lucru și atunci trebuie să-i fie explicat fiecare aspect în parte. Prin urmare, prima inteligență poate cunoaște într-o cauză toate efectele cauzei, precum și raționamentele efectelor, care cuprind cauza în totalitatea ei. Însă nicio inteligență creată nu poate cuprinde în totalitate pe Dumnezeu, așa cum s-a arătat în capitolul precedent. Deci nicio inteligență creată nu poate cunoaște tot ce face Dumnezeu, sau poate să facă. Căci aceasta înseamnă a-i cuprinde cu mintea însăși puterea lui. Dar din cele pe care le face Dumnezeu sau poate să le facă, o inteligență cunoaște cu atât mai multe, cu cât îl vede mai bine pe Dumnezeu.

La prima obiecție, deci, trebuie să răspund ceea ce arată sfântul Grigorie, referindu-se la suficiența unui obiect, în comparație cu Dumnezeirea, aceasta conține la perfecție totul și îl manifestă atât cât trebuie. Dar nu urmează că oricare ființă care îl vede pe Dumnezeu cunoaște totul, pentru că nu-l înțelege în mod desăvârșit.

La a doua obiecție trebuie să spun că privind într-o oglindă nu-i necesar ca totul să se reflecte în oglindă, dacă aceasta nu cuprinde în cadrul său totalitatea lucrurilor care trebuie văzute.

La a treia obiecție trebuie să spun că, deși are o mai mare însemnătate faptul că a-l vedea pe Dumnezeu e ceva mai grandios decât a vedea toate celelalte, totuși e mai important a-l vedea astfel pe Dumnezeu, încât prin el să se cunoască totul, decât a-l vedea pe Dumnezeu însuși, dar nu toate ale lui, cunoscându-se fie mai puține, fie mai multe prin el. Ori s-a arătat în cadrul capitolului că multitudinea lucrurilor cunoscute în Dumnezeu e o consecință a desăvârșirii mai mari sau mai mici.

La a patra obiecție trebuie să spun că dorința firească a unei creaturi umane dotate cu rațiune este să cunoască toate cele care sunt necesare la perfecționarea inteligenței. Acestea sunt speciile și genurile (faunei și florei, și materiei, și determinismul dinamicii lor) pe care le va constata cel care vede esența divină. Dar nu depinde de desăvârșirea inteligenței create și nici dorința ei firească nu tinde la atingerea acestui obiectiv de-a cunoaște¹ caracteristicile unice în felul lor, principiile și manifestările lor; viețuitoarele singurate, ori oamenii cu cugetările lor; să le cunoască faptele, gesturile lor.

¹Lumina slavei nu poate fi infinită: 1) Pentru că e creată și e delimitată temporal; 2) Pentru că se revărsa asupra unui subiect, fiind limitată de el; 3) Ceea ce perfecționează inteligență e universalul și anume aprehensiunea cu prilejul primei operații a spiritului, speciile și genurile; 4) Judecata; 5) Demonstrația cu rațiunile cauzale. A învăța — a cunoaște; a judeca — a folosi rațiunea; a ști = a cunoaște cauzele. Thoma făgăduiește deci pentru cer știința universală — ceea ce îndepărtează însă aparține fără nici un dubiu cunoașterii, aparținând desăvârșirii educației spirituale, realizând adevărata spiritualitate.

Dorințele lor firești nu ajung până acolo și nu pot avea acele lucruri care nu există într-o asemenea măsură, ci pot fi făcute de Dumnezeu. De altfel, dacă numai Dumnezeu ar fi văzut, el care e izvorul și principiul totului și adevărului, dorința firească de-a ști așa fel s-ar îndeplini, încât n-ar mai căuta nimic și ar fi fericit. La o astfel de situație se referă Augustin când spune în *Confessiones*, V, cap. 4: „O, Doamne, nefericit mai e omul care cunoaște toate aceste lucruri (cu alte cuvinte creaturile) și, cu toate acestea, te ignorează! Și fericit e cel care te cunoaște, și în schimb le ignorează pe toate celelalte! Însă cel care te cunoaște și pe tine și toate acele lucruri (lumești), nu e mai fericit datorită acestor lucruri; el este fericit numai datorită ție, Doamne!”

CAPITOLUL 9

LUCRURILE VĂZUTE ÎN DUMNEZEU DE CEI CARE CONTEMPLĂ ESENȚA DUMNEZEIRII SUNT VĂZUTE PRIN INTERMEDIUL IMAGINILOR?

La al nouălea capitol procedăm așa:

1. În mod evident, cele ce sunt văzute de cei care “intuiesc esența Dumnezeirii se desfășoară prin reprezentări, deci imagini. Într-adevăr, orice cunoaștere realizată de inteligență se obține prin actul de inteligibilitate, devenind fapt cunoscut, căci inteligența *in actu* devine intelectualitatea *in actu*, sensibilitatea *in actu* devine sensibilă *in actu* în măsura în care este informată prin similitudinea obiectului pe care trebuie să-l cunoască, ca și pupila de imaginea culorii. Dacă, deci, inteligența unei ființe alese care îl contemplă pe Dumnezeu prin esența lui, înțelege prin intermediul Dumnezeirii creaturile umane, trebuie să fie informată prin imaginea sau similitudinea acestor creaturi¹.

În afară de aceasta, ceea ce vedem ținem minte, fiind imprimat în memorie. Însă sfântul Apostol Pavel, intuind esența Dumnezeirii în extazul său, numaidecât și-aduce aminte, după cum menționează Augustin la capitolul 28 al operei sale *XII-Super Genes.*: „A auzit cuvinte tainice despre care nu-i permis omului să vorbească” (*Epistola U către Corinteni*, XII, 4). Prin urmare, trebuie să afirme că anumite imagini ale obiectelor de care-și amintește, rămăseseră întipărite în inteligența sa și, pentru acest temei, când intuia esența Dumnezeirii prin prezența ei, avea reprezentarea internă sau formele inteligibile ale acestor obiecte.

Din contră, printr-o imagine vizuală se vede o oglindă și obiectele care se reflectă în ea. Deci, dacă Dumnezeu nu e intuit printr-o imagine, ci prin esența sa, obiectele văzute în el nu vor fi văzute prin similitudini sau imagini.

Răspunsul meu e acesta: trebuie să afirmăm că acei care-l văd pe Dumnezeu prin esența sa, nu văd ceea ce contemplă prin mijlocirea

¹Ceea ce perfecționează inteligența umană este universalul, aprehensiunea speciilor și genurile înfățișate primei operații a spiritului, judecata celei de-a doua operații și rațiunile, cauzele celei de-a treia operații. A realiza aprehensiunea înseamnă a le cunoaște. A judeca înseamnă a le supune spiritului critic; a ști înseamnă a ajunge la cauze. Thoma ne promite deci cerul pentru știința universală, cu sensul propriu al termenului știință, ceea ce depărtează, mai mult sau mai puțin, în funcție de treapta slavei, ceea ce, neîndoielnic, aparține cunoștinței. În ceea ce privește exemplul cu oglinda, pentru a-l aplica la Dumnezeire, e nevoie să facem o corectare, căci oglinda primește similitudinea, imaginea lucrurilor, în schimb Dumnezeu acordă similitudinea sa lucrurilor. Oglinda reflectă imaginile obiectelor distincte. În Dumnezeire este numai Dumnezeu care se vede prin el însuși, participând în chip diferit sau putând face parte din obiectele înseși.

imaginilor intermediare, ci prin însăși esența divină unită cu inteligența umană. Într-adevăr, în modul acesta se cunoaște fiecare lucru, în măsura în care similitudinea să există în subiectul care cunoaște. Dar acest lucru se realizează în două moduri: când două obiecte se aseamănă cu un al treilea, sunt similare între ele în mod reciproc, căci o virtute cognitivă poate îmbrăca similitudinea unui obiect cognoscibil; în primul rând, prin obiectul însuși direct, când el primește o formă după similitudinea sa. În al doilea rând, în măsura în care virtutea cognitivă este informată prin imaginea unui alt obiect, dar similar primului și în acest caz nu trebuie să se spună că obiectul e cunoscut prin sine însuși, ci prin similitudinea lui, deoarece una este cunoașterea unei ființe omenești prin ea însăși și alta este cunoașterea prin portretul său. În consecință, a cunoaște obiectele după similitudinea lor internă cu subiectul înseamnă a le cunoaște prin ele însele sau prin firea lor proprie, însă a le cunoaște în măsura în care similitudinea lor preexistă în Dumnezeu înseamnă a le vedea prin Dumnezeu. Și aceste două moduri de a cunoaște sunt diferite. De aici se deduce că în conformitate cu acea cunoaștere, prin care obiectele sunt cunoscute de cei care îl văd pe Dumnezeu prin esența sa divină, trebuie să se spună că în Dumnezeu lucrurile nu sunt văzute prin similitudini, ci prin însăși esența sa divină prezentă inteligenței, prin care și Dumnezeu însuși este văzut¹.

La prima obiecție, în consecință trebuie să spun că inteligența omului care-l vede pe Dumnezeu se identifică cu lucrurile care sunt văzute în Dumnezeu, în măsura în care se unifică cu esența divină, în care preexistă similitudinile tuturor lucrurilor.

La a doua obiecție trebuie să spun că anumite puteri cognitive prin intermediul imaginilor pe care le-au primit în primul rând pot forma alte imagini; după cum imaginația își reprezintă un munte de aur, combinând imaginea unui munte cu imaginea aurului, la fel și inteligența umană, prin preconcepția genului și a diferenței specifice, formează noțiunea de *specie*. În același mod, din similitudinea unei imagini putem forma în noi similitudinile lucrurilor care sunt văzute

¹Traducerea noastră este interpretativă, străduindu-ne pe cât ne stă în putere să clarificăm ideile prezentate de Thoma. Expresiile per aliquas similitudines înseamnă prin alte similitudini sau reprezentări ale lucrurilor, așa cum sunt în Dumnezeu, reprezentările lucrurilor în Dumnezeu fiind identificate cu esența divină. Ideea este aceasta: în Dumnezeu se văd lucrurile și se văd deoarece se vede Dumnezeirea, în măsura în care se vede Dumnezeu care concepe și creează lucrurile. Lucrurile se văd în planul divin sau în gândirea divină, realități identice cu Dumnezeirea. Deci nu se văd lucrurile prin ele însele. Ori dacă ar trebui să se vadă ceea ce se vede în Dumnezeu prin intermediul reprezentărilor subiective, așa cum aceste reprezentări n-ar putea veni decât de la lucrurile însele, nu de la Dumnezeu, unde ele n-au o titulatură distinctă; aceste lucruri s-ar cunoaște prin ele însele, nu în Dumnezeu. Ori se constată că unica reprezentare admisă de Thoma pentru cunoașterea lui Dumnezeu, creatorul tuturor ființelor și lucrurilor Universului, reale și posibile, prezente și viitoare, este esența însăși a Dumnezeirii care în realitatea sa conține în mod inteligibil tot ce a ieșit din el, sau poate ieși din el.

în esența divină. Acestea au rămas în continuare la sfântul Apostol Pavel și după ce el a încetat să vadă esența Dumnezeirii. Totuși această viziune a lucrurilor prin reprezentări interne, care reprezintă o concepție a spiritualității umane, este un mod de cunoaștere cu totul altfel decât viziunea lucrurilor în Dumnezeire.

CAPITOLUL 10

CEI CARE ÎL VĂD PE DUMNEZEU PRIN ESENȚA LUI VĂD SIMULTAN TOT CE VĂD ÎN EL ÎNSUȘI?

La al zecelea capitol procedăm așa:

1. În chip evident cei care-1 văd pe Dumnezeu prin esența lui nu văd concomitent toate câte văd în el, conform celor spuse de Filosof în cartea a doua a *Topicii*, cap. 10: „Se întâmplă să se știe multe, în schimb să se înțeleagă un singur lucru, însă cele ce sunt văzute de Dumnezeu sunt înțelese. Dumnezeu este văzut prin intermediul inteligenței. Așadar, nu se întâmplă ca din partea celor care îl văd pe Dumnezeu să se vadă concomitent multe în Dumnezeu.”

În afară de aceasta, sfântul Augustin spune: „Dumnezeu e cel ce pune creatura dominată de spiritualitate în mișcare”, adică prin intermediul inteligenței și al sensibilității. Ori creatura spirituală despre care el vorbește este îngerul, care-1 vede pe Dumnezeu. Deci se referă la cei care îl văd pe Dumnezeu și care înțeleg și sunt dotați cu sensibilitate, iubind prin acte succesive, căci timpul implică succesiunea.

Din contră, sfântul Augustin are o teză contrarie în cele afirmate de ci în

De Trin., cap. XVI: „Gândurile noastre nu vor fi volubile, mergând de la un obiect la altul și întorcându-se către ele însele, ci vom avea simultan toată știința noastră sub privirile noastre.”

Răspunsul meu e acesta: Ceea ce e văzut la Verb, e privit nu succesiv, ci concomitent. Pentru evidența acestei situații trebuie luat în considerație faptul că de aceea nu putem înțelege concomitent numeroase domenii, deoarece concepem diferite situații ori lucruri prin forme ori imagini diferite, iar intelectualitatea aceluiași om nu e capabilă să fie informată în același moment *in actu*¹, prin diferite forme, pentru a înțelege prin intermediul lor, după cum prin intermediul unuia și aceluiași corp nu pot fi plăsmuite concomitent mai multe imagini. De aici rezultă că sunt concepute împreună numeroase lucruri concomitent, dacă pot fi concepute prin intermediul unei singure forme inteligibile, la fel cum diferite părți ale unui tot, dacă fiecare parte e concepută prin forme proprii diferite, sunt concepute în mod succesiv și nu simultan. Dar dacă toate sunt concepute sub forma unui tot, ele sunt concepute simultan. În capitolul precedent, s-a arătat că cele ce sunt văzute în

¹In actu, deoarece nimic nu ne împiedică să avem în minte determinările virtuale oricât de numeroase am vrea.

Dumnezeire nu sunt văzute fiecare în parte prin reprezentările sale, ci toate prin unica esență divină. De aici rezultă că sunt văzute simultan și nu succesiv.

În primul rând, trebuie să spun că în modul acesta concepem un singur lucru, în măsura în care îl concepem printr-o singură formă. Însă dacă numeroase lucruri sunt concepute printr-o singură formă, ele sunt concepute în mod simultan; la fel când e vorba de specia umană înțelegem că ne referim și la animalitatea lui și la capacitatea lui de-a raționa, iar la forma casei, și la pereți, și la acoperiș.

În al doilea rând, trebuie să spunem că îngerii, referitor la cunoașterea lor naturală, ei cunosc lucrurile prin diferitele lor forme infuzate, nu cunosc totul simultan, ci se manifestă conform inteligenței lor în timp. Dar în ceea ce privește faptul că îngerii văd lucrurile în Dumnezeu, ei le văd simultan¹.

¹Cele ce se spun aici referitor la îngeri se aplică și la sfinții din rai, cu corectările necesare. Sfinții, oamenii care sălășluiesc în cer, cele mai fericite ființe, văd dintr-o singură privire și esența Dumnezeirii și tot ce se vede în ea. Cunoașterea acestei esențe este măsurată în raport cu eternitatea și e în funcție, de folosirea ideilor și concepțiilor dobândite în această lume, de ideile împrumutate din spiritualitate, iar după Judecata din Urmă și înviere, de noul cer și noul pământ, noul domeniu de viață.

CAPITOLUL 11

O FIINȚA UMANĂ ÎL POATE VEDEA PE DUMNEZEU PRIN ESENȚA LUI ÎN DECURSUL ACESTEI VIEȚI?

La al unsprezecelea capitol procedăm așa:

1. În mod evident, cineva îl poate vedea pe Dumnezeu prin esența lui. Într-adevăr, Iacob, în *Geneză*, versetul 30, la cap. XXXII, spune: „L-am văzut pe Dumnezeu față în față”. Dar a-l vedea pe Dumnezeu față în față înseamnă a-i vedea esența Dumnezeirii, cum se relevă prin cele afirmate de sfântul Apostol Pavel în *Epistola I către Corinteni*, XIII, 12: „Vedem acum ca printr-o oglindă în chip enigmatic. Atunci însă îl vom vedea față în față”. Deci Dumnezeu poate fi văzut în decursul acestei vieți prin esența lui.

În *afară de aceasta*, în *Numerii*, XVIII, 8, spune Domnul prin Moise: „Eu îi vorbesc ca o gură către gură și anume fățiș; deci nu prin enigme îl vede pe Dumnezeu.” Aceasta înseamnă a-l vedea pe Dumnezeu prin esența lui. Deci o ființă omenească îl poate vedea în decursul acestei vieți pe Dumnezeu prin esența lui.

În *afară de aceasta*, trebuie să mi se facă cunoscut de Dumnezeu însuși ce se cuvine să cunoaștem și să judecăm despre universalitate. Ori chiar acum cunoaștem totul în Dumnezeu, căci Augustin, în *Confessiones*, XII, 25, spune: „Dacă amândoi vedem că e adevărat ce spui și amândoi vedem că e adevărat ce spun eu, spune-mi, te rog, unde vedem aceasta? Nu eu în tine și nici tu în mine, ci amândoi, referitor la acest adevăr însuși neschimbător, care e deasupra inteligențelor noastre”. Tot Augustin, în *De Vera Religione*, cap. XXXI, spune: „Noi judecăm potrivit adevărului divin toate lucrurile”. În *De Trin.*, XII, cap. 2, el spune: „Este rostul rațiunii să judece lucrurile aparținând corporalității conform noțiunilor necorporale și eterne, noțiuni care, dacă n-ar fi transcendente, depășind mintea omului, n-ar fi, de bună seamă, incomutabile”. Prin urmare, și în decursul acestei vieți îl vedem pe Dumnezeu.

În *afară de aceasta*, sfântul Augustin, în *Super Genes.*, XII, 24 și 25, lămurește că tot ceea ce intuim printr-o viziune intelectuală există în întregime și este întipărit în duhul nostru datorită esenței sale divine. Ori viziunea intelectuală după el atinge realitățile inteligibile nu prin similitudini, ci prin esențele lor însele, cum se exprimă el în acel pasaj. Deci Dumnezeu trebuie intuit de noi prin esența lui, așa cum există el în duhul nostru prin esența lui.

Din contră, Sfânta Scriptură spune: O ființă umană fără de

prihană nu-l poate vedea pe Dumnezeu prin esența lui, decât numai după ce se desparte de viața sa muritoare.

Răspund: Explicarea rațională a acestei situații este, așa cum s-a spus mai sus la cap. 4, faptul că condițiile cunoașterii sunt consecutive naturii subiectului destinat să cunoască. Ori duhul nostru, cât timp trăim în decursul acestei vieți, își are ființa sa introdusă într-o materie corporală; de aici rezultă că în mod firesc nu poate cunoaște ceva decât numai acele lucruri care au formă materializată, ori care pot fi cunoscute prin intermediul acestor lucruri. Însă evident că esența Dumnezeirii nu poate fi cunoscută prin intermediul naturii lucrurilor materiale; căci s-a arătat mai sus, la cap. 2, că cunoașterea lui Dumnezeu — creată prin intermediul unei reprezentări, nu este viziunea esenței divine. Rezultă că e cu neputință pentru duhul omenesc, după ce-și trăiește viața aceasta, să vadă esența Dumnezeirii. Și semnul acestei situații este faptul că, cu cât duhul uman se smulge din corporalitate, cu atât devine mai capabil de-a pătrunde lucrurile inteligibile și abstracte. De aici se deduce că în visuri și în stările de detașare din simțurile corporale, se percep mai bine revelațiile divine și previziunile referitoare la viitor. Prin urmare, cât timp ne folosim de această viață muritoare, este imposibilă elevația duhului până la treapta supremă a ordinului inteligibil pe care-l reprezintă esența divină.

Trebuie să se spună, în primul rând, că, așa cum spune *Sfânta Scriptură* și în conformitate cu cele afirmate de Dionysios Areopagitul, *Cael. Hier.*, cap. IV, că cineva l-a văzut pe Dumnezeu în măsura în care ar fi vorba de niște figuri cu o oarecare formă, fie imagine, fie sensibile și exterioare, apte să reprezinte vreo similitudine, simbolizând ceva divin. Când Iacob spune: „L-am văzut pe Dumnezeu față în față”, trebuie să interpretăm aceste cuvinte că nu se referă la însăși esența Dumnezeirii, ci la figura care-l reprezintă Pe Dumnezeu. Și acest fapt de a-l vedea pe Dumnezeu vorbind, deși e vorba de o viziune imaginară, face parte din cazurile revelatorii ale luminii profetice, cum vor arăta ulterior când vom vorbi de treptele profețiilor (*Quaestio CLXXIV*, cap. 3). Probabil că Iacob a spus aceasta, pentru a desemna o contemplare a inteligenței umane, deosebit de remarcabilă, depășind nivelul comun.

În al doilea rând, trebuie să spunem că așa cum Dumnezeu săvârșește minuni supranaturale în domeniul corporalității lumești, la fel înzestrează mințile unor ființe omenesti cu daruri supranaturale, deși trăiesc în această carne, dar nu se folosesc de simțurile izvorâte din carne, încât îi înalță până la viziunea esenței sale, cum atestă Augustin în *Super Genes.*, 26, 27 și 28 și în cartea sa *De videndo Deum*, la cap. XIII, despre Moise, care a fost învățătorul iudeilor și despre sfântul Apostol Pavel, care a fost

învățătorul neamurilor. Despre acestea vom trata, acordând problemei o amploare mai mare, când vom vorbi despre extazul revelației (*Quaestio* CLXXV, cap.3, pct. 2).

În al treilea rând, se cuvine să menționez că atunci când spunem că vedem totul în Dumnezeu, că judecăm toate lucrurile în funcție de manifestările vrerii sale, cu alte cuvinte cunoaștem și judecăm ansamblul lucrurilor, universalitatea, datorită faptului că suntem împărtășiți din lumină lui, căci însăși lumina firească a rațiunii noastre reprezintă o împărtășire certă a lumii divine, așa cum spunem că vedem lucrurile sensibile și le judecăm prin intermediul astrului ceresc denumit „Sol”, adică datorită luminii soarelui. De aceea sfântul Augustin spune în *Soliloq.*, I, cap. 8: „Obiectivele și conținutul științelor nu pot fi intuite decât numai dacă sunt străluminate de soarele său care e Domnul și Dumnezeul nostru”. Deci, așa cum nu e necesar să intuim cu simțurile noastre ceva și în acest scop să facem uz de substanțialitatea soarelui, la fel nu e necesar ca să intuim esența Dumnezcirii, pentru a vedea prin intermediul inteligenței noastre.

În al patrulea rând, trebuie să spunem că viziunea prin intermediul inteligenței umane se referă la acele domenii, care există în spiritul uman, datorită esenței sale spirituale, așa cum obiectele inteligibile pot fi cuprinse în inteligența umană. Dar Dumnezeu nu este în sufletul nostru, ci numai al celor aleși — al sfinților săi — singurele ființe prea fericite prin esență, prezență și potențialitate.

CAPITOLUL 12

PUTEM NOI OARE ÎN DECURSUL ACESTEI VIEȚI SĂ-L CUNOAȘTEM PE DUMNEZEU PRIN INTERMEDIUL RAȚIUNII NATURALE?¹

La al doisprezecelea capitol procedăm așa:

1. În mod evident nu-1 putem cunoaște pe Dumnezeu în decursul acestei vieți prin intermediul rațiunii firii noastre. Într-adevăr, Boetius² în operă *De consol.*, V, 4, spune: „Rațiunea omenească nu sesizează formele pure”. Ori Dumnezeu reprezintă forma cea mai pură, așa cum am arătat mai sus la *Quaestio* III, cap. 7. Prin urmare, prin rațiunea firii noastre nu se poate ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu.

În afară de aceasta, fără reprezentarea imaginativă, sufletul nostru nu poate concepe și înțelege nimic, cum afirmă Aristotel în operă sa *De anima*, III, 7. Ori o asemenea imagine a lui Dumnezeu se poate forma în noi, deoarece Dumnezeu e lipsit de corporalitate, ca urmare nu poate fi cunoscut de noi prin cunoaștere naturală.

În afară de aceasta, cunoașterea prin intermediul rațiunii firii noastre este comună și celor buni și celor răi, ca și natura noastră însăși. Ori cunoașterea lui Dumnezeu este avantajul numai al celor buni, cum spune sf. Augustin în *De Trin.*, I cap. 2: „Slaba acuitate a minții omenești n-ar putea fi capabilă să pătrundă într-o lumină atât de strălucită decât numai dacă e purificată prin lumina credinței”.

Din contră, sfântul Apostol Pavel are o teză contrarie, când spune în *Epistola către Romani*, I, 19: „Ceea ce se poate cunoaște în privința lui Dumnezeu le e vădit unor ființe umane”, adică Dumnezeu e cognoscibil prin rațiunea umană firească.

¹Aici nu e vorba propriu-zis de existența lui Dumnezeu, despre care s-a tratat mai sus la *Quaestio* II, cap. 2, ci de atributele sale. Se poate afirma că Dumnezeu sălășluiește în ființele noastre într-un mod oarecare inteligibil, când ne gândim la el și ne adresăm lui prin rugăciunile noastre, dar Dumnezeirea există în noi prin imagini și concepții care nu reprezintă prin ele însele decât creaturi omenești, căci el e reprezentat prin chip de om. Dumnezeu, în icoanele noastre este simbolizat sau desemnat în mod analog, nu reprezentat propriu-zis cu esența lui. De altfel, se știe: Dumnezeu nu poate fi reprezentat. Dacă apare unei inteligențe umane înseamnă că el e prezent prin persoana sa, jucând rolul unei imagini mentale. Deci după Augustin nu poate fi vorba de-o viziune a Dumnezeirii, prin intermediul inteligenței.

²Boetius (480-524), cu numele Anicius Manlius Torquatus Severinus, ministru al împăratului ostrogoților Teodoric cel Mare, consul în anul 510, a fost suprimat în 524; filosof creștin, celebru prin opera sa capitală *Mângâierile filosofici*, comentator al operei lui Aristotel. A scris tratate despre muzică, aritmetică; opera sa capitală, *De Consolatione Philosophiae*, a fost scrisă în perioada captivității sale în temniță. Stilul acestei opere, cu alternanțe de proză și versuri, folosește mult alegoria. Opera sa e dominată de spirit clasic. Prin prosopopeea asupra Fortunei sunt evocate Legile lui Platon și se face aluzie și la dialogul Criton. A scris despre definiția și semnificația Binelui, reflecții referitoare la disprețul bogățiilor și puterii politice, reminiscențe clasice ale filosofici lui Cicero, Vergilius, Seneca.

Răspunsul meu e că trebuie să spunem următoarele: cunoașterea naturală își are originea în simțuri. Rezultă deci că cunoașterea noastră naturală se extinde până acolo unde poate fi dirijată prin intermediul sensibilității, deci prin lucruri sensibile. Ori prin intermediul lucrurilor sensibile nu poate ajunge inteligența noastră ca să intuiască esența Dumnezeirii, deoarece creaturile dominate de sensibilitate reprezintă efectele Dumnezeirii, care nu egalează virtutea cauzei lor. Pentru acest temei, prin cunoașterea lucrurilor sensibile nu pot fi cunoscute toate atributele Dumnezeirii și în consecință pătrunde în esența lui. Însă, deoarece efectele sunt dependente de cauză, din ele putem ajunge în stadiul de-a cunoaște esența lui, ce e el, îi putem cunoaște atributele care concură la concluzia că Dumnezeu este prima cauză universală, care depășește toate efectele sale. Ca urmare, cunoaștem de la Dumnezeu atitudinea lui față de creaturile sale, știind că Dumnezeu e cauza tuturor lucrurilor și care e cauza diferențierii lui de aceste creaturi, cu alte cuvinte toate îl au pe el cauză comună. În ceea ce privește faptul că ceea ce se depărtează de el, cauza, nu se explică prin vreo deficiență a celor creați, ci temeiul că Dumnezeu le depășește pe toate.

În primul rând, e necesar să se spună deci că prin rațiune nicio ființă omenească nu se poate ridica până la formă pură — Dumnezeirea — ca să se știe despre ea ce este. Totuși despre Dumnezeire se poate ști că există și ce este.

În al doilea rând, trebuie să se spună că Dumnezeu e cunoscut, când e vorba de cunoaștere firească. Dumnezeu e cunoscut prin intermediul imaginilor efectelor sale.

În al treilea rând, trebuie să se spună că cunoașterea lui Dumnezeu prin esența lui este cu puțință numai prin coborârea harului său, dar numai cei buni sunt hărăziți a fi împărtășiți cu har divin. Însă cunoașterea lui Dumnezeu prin rațiunea firească poate fi hărăzită și celor buni și celor răi. Pentru acest temei Augustin spune în operă sa *Libri retractationum*, I, 4: „Nu aprob ce-am spus în această rugăciune: «O, Doamne, tu nu i-ai vrut decât pe cei fără de prihană ca să știe adevărul» “; într-adevăr, se poate spune că mulți dintre cei care sunt neprihăniți cunosc multe adevăruri, bineînțeles prin intermediul rațiunii firești

CAPITOLUL 13

OARE PRIN MIJLOCIREA HARULUI SE POATE AVEA O MAI ELEVATĂ CUNOAȘTERE A LUI DUMNEZEU DECÂT PRIN MIJLOCIREA RAȚIUNII FIREȘTI?

La al treisprezecelea capitol procedăm așa:

1. În mod evident prin mijlocirea harului nu se poate obține o cunoaștere mai elevată a lui Dumnezeu decât se obține prin rațiunea firească. Într-adevăr, Dionysios Areopagitul în *De myst. Theol.*, I, 1, spune: „Cel ce se unește mai bine cu Dumnezeu în decursul acestei vieți nu se unește cu el decât ca și cum ar fi îndeobște un necunoscut”. El afirmă aceasta și despre Moise, care totuși s-a bucurat a fi pe-o înaltă treaptă prin cunoașterea lui Dumnezeu prin mijlocirea harului. Dar iată că și unuia care ignorează că se unește cu Dumnezeu i se poate întâmpla prin rațiunea firească.

În afară de aceasta, nu putem ajunge la cunoașterea celor dumnezeiești prin rațiunea firească, cu excepția folosirii imaginației; în mod similar nici prin cunoașterea prin intermediul harului. Într-adevăr, Dionysios Areopagitul în *Cael. Hier.*, cap. 1, spune: „Raza divină nu poate străluci pentru noi decât învăluită în varietatea vălurilor”. Deci prin mijlocirea harului nu-l cunoaștem mai bine pe Dumnezeu ca prin intermediul rațiunii firești.

În afară de aceasta, inteligența noastră prin mijlocirea harului credinței ne unește cu Dumnezeu. Însă, în mod evident, credința nu e cunoaștere. Într-adevăr, sfântul Grigorie cel Mare, în *Homiliae*, 26, spune despre cele care nu se văd: „La cele nevăzute au acces credința și nu cunoașterea”. Prin urmare, prin mijlocirea harului nu ne este hărăzită o cunoaștere mai elevată în privința lui Dumnezeu.

Din contră, sfântul Apostol Pavel în *Epistola I către Corinteni*, II, 10, spune: „Dumnezeu ne-a revelat nouă prin Sfântul Duh lucruri pe care nimeni din principii acestui veac nu le cunosc”, principii, adică „filosofi”, după cum interpretează *Glossa*.

Răspunsul meu e acesta: trebuie să spunem că cunoașterea lui Dumnezeu prin mijlocirea harului este mai prezentă decât prin intermediul rațiunii firești. Iată demonstrația: într-adevăr, cunoașterea pe care o obținem prin rațiunea umană firească necesită două condiții de îndeplinit: imagini mentale primite prin intermediul simțurilor și lumina firească a spiritualității, prin intermediul căreia scoatem din aceste imagini concepțiile noastre inteligibile, îndeplinind aceste două condiții, cunoașterea umană este ajutată de harul revelației. Într-adevăr, și lumina firească a

inteligenței este fortificată prin infuzia luminii harului revelației. În anumite împrejurări, imaginile sunt create prin intervenția

Divină în imaginația umană, imagini care exprimă mai bine cele ce constituie tainele și esența Dumnezeirii decât cele realizate de sensibilitatea noastră prin strădaniile noastre firești, așa cum apar în viziunile profetice. Uneori se întâmplă să fie insuflate de Dumnezeu stări de extaz revelatoriu, accesibile sensibilității noastre, ori să auzim glasuri cerești care dezvăluie vrerea divină, așa cum la botezul Mântuitorului Hristos a fost văzut apărând Sfântul Duh în chip de porumbel, și s-a auzit glasul Părintelui Ceresc spunând: „Acesta e Fiul meu cel iubit” (*Evangelia după Matei*, III, V, 17).

În primul rând, trebuie să spunem, prin urmare că, probabil, în decursul acestei vieți nu-i cu puțință să-l cunoaștem pe Dumnezeu nici prin harul revelației și să ne alăturăm lui, în scopul identificării cu el, deși nu-l cunoaștem. Totuși, ajungem să-l cunoaștem din ce în ce mai bine în măsura în care ni se demonstrează prezența lui prin tot mai multe fapte și semne din ce în ce mai evidente și în măsura în care îi atribuim perfecțiunea, pe temeiul revelației divine că Dumnezeu reprezintă unicitatea și concomitent și Sfânta Treime.

În al doilea rând, trebuie să spunem că cunoașterea esenței Dumnezeirii prin intermediul inteligenței va fi cu atât mai apropiată de perfecțiune, cu cât lumina inteligenței va fi mai puternică în ființa umană, prin infuzarea luminii divine atunci când pentru cunoașterea esenței Dumnezeirii se face uz de toate ipotezele imaginilor mentale, cu condiția ca aceste imagini să fie receptate de simțuri, în conformitate cu ordinea firească a lucrurilor, ori să fie formate în imaginație prin intervenția Dumnezeirii.

În al treilea rând, trebuie să spunem că și credința în Dumnezeu contribuie la cunoașterea lui, în măsura în care inteligența este determinată de credință prin avântul cognoseibilității faptelor (lucrurilor, ori *DESPRE DUMNEZEU, II, QU. XII, CAP. 13.A*) realității.

Dar această determinare către un unic țel nu provine din viziunea celui care crede, ci din viziunea Celui în care se crede. Dar în măsura în care lipsește viziunea, aceasta lipsește datorită deficiențelor intelectualității folosite în scopul cunoașterii, care e fundamentul științei: căci știința determină treapta inteligenței prin viziunea și înțelegerea primelor principii¹ care cârmuiesc Universul

¹Thoma de Aquino nu consideră credința mai prejos de rațiune în anumite privințe, și anume din următoarele considerente: 1) cunoașterea, în loc să fie imediată, folosind rațiunea, se fundamentează pe intermediar; și anume se fundamentează pe-o autoritate supremă, autoritatea Dumnezeirii, în loc să se bazeze pe evidență prin intermediul demonstrației. Aceasta a fost teza lui Raymundus Lullus, condamnat de papa Grigore XI, care a afirmat, că cunoașterea rațională e superioară credinței. În adevăratul și fundamentalul raport al credinței cu rațiunea și cu cunoașterea realității prin intermediul ei, credința are predominanță, deoarece are un obiectiv mai elevat: este mai certă, căci se bazează pe autoritatea lui Dumnezeu și e iluminată de lumina

(prin puterea) unicului Dumnezeu.

difuzată de esența Dumnezeirii. Această condiție capitală pentru fermitatea adeziunii la credință nu împiedică dovezile spiritului, căci după Augustin Aureliu: *Fides est assensus cum cogitatione*.

QUAESTIO XIII

DESPRE DENUMIRILE ȘI ATRIBUTELE DUMNEZEIRII

După ce a fost luată în considerație în ce anume constă cunoașterea esenței Dumnezeirii, se cuvine să se purceadă la considerarea atributelor lui Dumnezeu. Într-adevăr, vom menționa fiecare atribut în parte, în măsura în care știm în ce constă.

În această privință vor fi prezentate 12 capitole:

1. Oare noțiunea de Dumnezeu a fost creată de noi, oamenii?
2. Anumite denumiri atribuite lui Dumnezeu au fost dictate de el și-i desemnează, îi cuprind substanțialitatea lui? —
3. Anumite denumiri au fost atribuite lui Dumnezeu cu sens propriu sau i-au fost acordate în sens metaforic? —
4. Toate denumirile pe care le-am acordat lui Dumnezeu sunt sinonime? —
5. Printre denumirile date îndeobște lui Dumnezeu și creaturilor sale, unele sunt univoce sau echivoce? —
6. Presupunând că aceste denumiri sunt atribuite prin analogie, sunt oare atribuite cu prioritate lui Dumnezeu sau o dată cu creatura să? —
7. Unele denumiri și atribute au fost atribuite lui Dumnezeu în funcție de factorul temporalității? —
8. Noțiunea de Dumnezeu desemnează o fire ori o lucrare? — 9. Oare denumirea lui Dumnezeu poate fi comunicată? —
10. Noțiunea de Dumnezeu rămâne în permanență univocă, devine echivocă, desemnând Divinitatea în natură, în participație ori în operațiune? —
11. Oare această denumire CEL CARE ESTE, este prin excelență denumirea proprie a lui Dumnezeu ca Divinitate Supremă? —
12. Se pot oare forma propoziții afirmative referitor la existența lui Dumnezeu?

CAPITOLUL 1

OARE NOȚIUNEA DE DUMNEZEU A FOST CREATĂ DE NOI OAMENII?

La primul capitol procedăm așa:

1. În mod evident nicio denumire nu e corespunzătoare. Dionysios Areopagitul în *De Div. Nom.*, cap. I, spune așa: „Dumnezeu nu poate fi denumit, nu poate avea un nume și nici a se avea vreo părere asupra lui”. Și *Proverbe* (XXX, 4) spun: „Care e numele lui? Care e numele fiului său, știi tu?”

În afară de aceasta, oricare nume are o formă abstractă și o formă concretă. Ori numele care au o semnificație concretă nu se potrivesc lui Dumnezeu, pentru că el este pur. Dar nici numele care au o semnificație abstractă, deoarece nu cuprind semnificația desăvârșirii. Prin urmare, nu i se poate acorda lui Dumnezeu niciun nume.

În afară de aceasta, numele (sau substantivele) desemnează o substanță dotată cu o calitate, verbul și modul participiu au semnificația creată de timp. În schimb, pronumele pot fi demonstrative sau relative. Niciunul dintre acești termeni nu se potrivește lui Dumnezeu, deoarece el e fără calitate, fără atribut accidental și atemporal. Dumnezeu nu poate fi sesizat de simțurile noastre, ca să-l putem arăta. El nu poate fi desemnat prin termeni de relație, deoarece relativele amintesc de

Cele spuse mai înainte, fie că se referă la nume, fie la participii, fie la pronume demonstrative. Prin urmare, Dumnezeu nu poate fi denumit în niciun mod de noi.

Din contră, în *Exod* (XV, 3) se citește: „Iehova este un războinic viteaz. Numele lui este Atotputernicul”.

Răspunsul meu e acesta: conform teoriei Filosofului, „numele sunt semnele conceptelor și conceptele sunt similitudinile lucrurilor”. De aici urmează că conceptele se referă la lucruri cu o semnificație prin intermediul concepțiilor spiritului. De aici rezultă, prin urmare, că inteligența noastră poate cunoaște orice și acest orice poate avea o denumire. S-a arătat mai sus, la capitolul 11 al chestiunii precedente, ca Dumnezeu nu poate fi văzut de noi prin esența lui în decursul acestei vieți, dar poate fi cunoscut de noi prin intermediul creaturilor sale, prin aflarea cauzalității, superiorității și eliminării sale. În consecință, Dumnezeu poate fi denumit de noi prin intermediul creaturilor sale, dar nu într-o astfel de măsură încât denumirile date de noi să exprime esența divină în

conformitate cu ceea ce este el, așa cum noțiunea de *om* exprimă prin semnificația sa esența omului, în conformitate cu ceea ce reprezintă el, căci acest ultim termen sau această denumire semnifică definiția omenească care reflectă ființa umană; într-adevăr, noțiunea obiectivă care semnifică numele este definiția, cum se menționează în *Metaph.*, IV.

În primul rând, trebuie să se spună că prin această noțiune se arată că Dumnezeu nu are un nume sau este mai presus de orice nume, pentru că esența Dumnezeirii este mai presus de ceea ce putem cuprinde cu mintea sau exprima cu glasul.

În al doilea rând, trebuie să spunem că ajungem la cunoașterea lui Dumnezeu prin intermediul creaturilor sale și de la acestea îi acordăm o denumire. Denumirile pe care le acordăm lui Dumnezeu au semnificație în conformitate cu existența creaturilor formate din materie, a căror cunoaștere ne e conaturală, așa cum s-a spus mai sus la *Quaestio* XII, 4 a problemei precedent tratate. Și pentru că la creaturile dotate cu corporalitate umană ceea ce este perfect și subzistent este și compozit, în schimb forma la aceste creaturi nu este ceva complet și subzistent, ci un ce care e cu mult mai mult, rezultă că toate denumirile puse de noi pentru a semnifica ceva complet, subzistent desemnează printr-o noțiune concretă corespunzătoare formelor compuse. Denumirile date pentru semnificarea formelor simple și pure nu înseamnă ceva care nu e subzistent, ci în care există ceva, așa cum culoarea albă și albiturile înseamnă un corp care este alb. Așadar, pentru că Dumnezeu e simplu, pur și subzistent, îi atribuim termeni abstracți, pentru a-i semnifica și reliefa simplitatea și puritatea lui, dar denumirile concrete, pentru a semnifica subzistența și perfecțiunea lui, cu toate că ambii termeni de denumire sunt deficitari în raport cu esența lui, în aceeași măsură în care inteligența noastră nu-l cunoaște, cum este în decursul vieții noastre.

În al treilea rând trebuie să spunem că a semnifica esența calificată este a desemna prin nume un subiect având o natură sau o formă determinată în care subzistă. De aici rezultă că așa cum noi îi atribuim lui Dumnezeu denumiri la concret pentru a desemna caracterul său de ființă subzistentă și perfectă, așa cum s-a spus mai sus la punctul 2, pentru același temei putem să acordăm denumiri exprimând substanța calificată. Se folosesc verbe și participii care semnifică timp, deoarece eternitatea include tot timpul¹. Într-adevăr, așa cum noi nu putem concepe și semnifica ființele simple subzistente decât prin intermediul ideilor și cuvintelor împrumutate de la compuse materiale, la fel cum nu putem concepe

¹ Spre exemplu: cel care domnește în ceruri, acest Dumnezeu Atotputernic.

și exprima simpla eternitate decât prin intermediul lucrurilor temporale; și aceasta conaturalității inteligenței noastre cu lucrurile compuse și temporale. Cât despre pronumele demonstrative, acestea se aplică lui Dumnezeu pentru a-l desemna, fără îndoială, dar ca un obiect aparținând inteligenței, nu ca obiect al simțurilor. Căci în conformitate cu faptul că Dumnezeu poate fi înțeles, la fel poate fi și desemnat. Și astfel, în măsura în care numele, participiile și pronumele demonstrativ sunt adecvate pentru el, acestea vor putea fi folosite când se vorbește de Dumnezeu, pronume și nume relative¹, care nu sunt altceva decât o repetare.

¹ Pronume relativ: Dumnezeu, care a creat; nume relativ: Dumnezeu principiul și sfârșitul, Dumnezeu iubire etc.

CAPITOLUL 2

DACĂ ANUMIȚI TERMENI APLICAȚI LUI DUMNEZEU ÎI DESEMNEAZĂ SUBSTANȚA SA.

La al doilea capitol procedăm așa:

1. În mod evident, niciunul dintre termeni nu cuprinde substanțialitatea Dumnezeirii. Sfântul Damaschin, în operă sa *De Fide Orth.*, cap. 9, spune următoarele: „Ceea ce se spune despre Dumnezeu nu semnifică substanțialitatea sa, ci arată ce nu este, desemnând relația pe care o întreține cu cutare, ori cutare ființă, ori relevă vreo particularitate referitoare la natură sau la acțiunile sale”.

În afară de aceasta, Dionysios Areopagitul în *De Div. Nom.*, cap. I. spune: „Vei găsi la sfinții teologi (ai sacrei învățături) un imn de slavă, în care numele lui Dumnezeu se împărtășește și se explică după feluritele trepte ale manifestărilor sale și acest lucru înseamnă în mod evident că numele consacrate de sfinții învățători proslăvirii divine nu se disting decât după împărtășirea făcută de Dumnezeu. Ori ce înseamnă împărtășirea cu ceva decât faptul că nu are nimic comun cu esența Dumnezeirii? Prin urmare, numele atribuite lui nu relevă nimic din substanțialitatea Dumnezeirii”.

În afară de aceasta, în conformitate cu acestea, se acordă un nume de noi, în măsura în care e înțeles, dar cu toate acestea nu se referă la substanțialitatea lui.

Împotriva acestor aserțiuni, sfântul Augustin ne spune în *De Trin.*, VI, 4: „Pentru Dumnezeu a fi înseamnă a fi plin de bărbăție, a fi înțelept și orice ai spune, ori ai exprima simplitatea, înseamnă că ai relevat în ce constă substanțialitatea divină.” Prin urmare, toate denumirile de acest fel semnifică substanța divină.

Răspunsul meu este următorul: E necesar să facem o distincție: termenii care sunt exprimați în privința Dumnezeirii prin intermediul negației, ori aceia care exprimă un raport al lui Dumnezeu cu creatura să — omul — nu semnifică substanțialitatea lui, ci fie îndepărtarea vreunei ființe omenești de el, fie un raport al lui cu o altă persoană, fie mai degrabă al altei ființe umane cu el.

În schimb se menționează nume referitor la Dumnezeu care sunt exprimate în mod absolut și afirmativ, ca apelativele *bun*, *înțelept* și altele similare și în această privință s-au emis nenumărate opinii.

Într-adevăr, unii au spus că toate aceste nume, cu toate că referitor la Dumnezeu s-au spus în mod afirmativ, totuși au fost găsite mai degrabă pentru a îndepărta ceva de la Dumnezeu, decât a-i raporta pe cineva la el. De aici rezultă că atunci când unii afirmă

că Dumnezeu este o ființă vie, înseamnă că el este în contrast cum se prezintă lucrurile neînsufletește și lui i se adresează. Aceasta este opinia lui Rabi Moise¹. Alții spun că aceste nume au fost acordate pentru a semnifica raportul lui față de creaturile sale umane. Astfel, când spunem: Dumnezeu e bun, sensul acestor cuvinte e că Dumnezeu este cauza bunătații manifestate în toate. Și acest raționament se aplică în toate privințele.

Dar niciuna din aceste opinii nu e în mod evident aplicabilă *din trei motive*: *Primul*, deoarece în niciuna din aceste două interpretări nu se poate da seama de alegerea unor anumiți termeni că ar putea fi adecvați mai degrabă lui Dumnezeu decât altor persoane. Oare nu Dumnezeu este cauza tuturor corpurilor, precum tot el e cauza a tot ce este bun? De aici rezultă că n-are

O altă semnificație afirmația când se spune că Dumnezeu e bun, că dacă Dumnezeu este cauza a tot ce este bun se va putea în mod analog afirma că Dumnezeu reprezintă un corp, deoarece el este cauza creării corpurilor. Și de asemenea, afirmându-i corporalitatea, am evita să spunem despre el că reprezintă o Ființă în pură putere, în mod analog primei materii. *Al doilea motiv* ar rezulta că toate numele acordate lui Dumnezeu i s-ar potrivi aposteoric, la fel cum spunem de un medicament că e sănătos aposteoric, această afirmație are această semnificație, datorită faptului că medicamentul este cauza sănătății ființei viețuitoare, despre care s-a afirmat că înainte era sănătoasă. *Al treilea motiv* se aplică contra celor care au intenția să vorbească despre Dumnezeu. Într-adevăr, unii au intenția să spună că Dumnezeu este o Ființă vie, când el însuși e cauza vieții noastre, sau că el se deosebește de corpurile neînsufletește.

De aceea cu totul altfel trebuie să ne exprimăm când spunem că aceste noțiuni au semnificația de substanțialitate divină și propovăduiesc substanțialitatea lui Dumnezeu, în schimb prezintă lacune în ceea ce privește reprezentarea lui. Și iată temeiul. Într-adevăr, termenii definesc semnificația Dumnezeirii, în aceeași măsură în care inteligența noastră îl cunoaște pe Dumnezeu. Însă inteligența noastră, când îl cunoaște pe Dumnezeu prin intemiediu

¹Rabi Moise este Moșe ben Maimon, supranumit Rambam, numele latinizat Maimonide (născut la Cordoba, la 1135, mort la Fostat, lângă Cairo, la 1204). El a fost un celebru filosof, medic și teolog evreu. Silit să pere-grineze, în Maroc, Palestina, Egipt, ajunge la Cairo medicul curții sultanului Saladin, apoi al fiului acestuia. Ca profesor, predă Talmudul, științele și filosofia. Obține de la sultan dreptul pentru evrei de-a se instala la Ierusalim și în toată Palestina și de-a construi aci școli și sinagogi.

După zece ani de efort termină opera Mișne Tora, 15 volume, care tratează despre tradițiile evreilor, viața individuală, familială și socială. Scrie Călăuza rătăciților, sub forma unei corespondențe cu discipolul său favorit Iosef ibn Aqnin și care constituie o veritabilă sinteză scolastică, în care încearcă să concilieze cunoștințele științifice cu Vechiul Testament; a sistematizat preceptele mozaismului, interpretându-le și în lumina aristotelismului. În filosofia sa raționalismul evreiesc a căpătat formularea clasică.

creaturilor sale, așa fel îl cunoaște cum îl reprezintă pe Dumnezeu aceste creaturi. Însă mai sus s-a arătat la *Quaestio* IV, cap. 2, că Dumnezeu are aprioric în Ființa preexistentă perfecțiunile creaturilor sale, în măsura în care el este perfect în mod absolut și universal. De aici se deduce că oricare creatură umană într-o asemenea măsură îl reprezintă pe Dumnezeu și este similar lui, încât posedă perfecțiunea. Cu certitudine îl reprezintă ca pe o Ființă din aceeași specie sau din același gen, ca pe un principiu suprem, dar a cărui formă e deficitară prin efectele sale, deși aceste efecte au oarecare similitudini, așa cum formele corpurilor inferioare reprezintă virtutea solară. Și în această privință s-a arătat mai sus la *Quaestio* IV, 3, când a fost vorba despre perfecțiunea Dumnezeirii. Prin urmare, termenii menționați mai sus semnifică substanțialitatea divină. Totuși termenii sunt inadecvați, la fel cum și creaturile umane îl reprezintă în mod imperfect. Prin urmare, când se afirmă că Dumnezeu e bun, sensul acestei afirmații este nu că Dumnezeu e cauza bunătății, ci Dumnezeu nu e rău. Însă sensul real este că ceea ce noi denumim *bunătate* la creaturile umane, la Dumnezeu preexistă, dar la el pe-o treaptă mult superioară. De aici nu rezultă, prin urmare, că e specificul lui Dumnezeu de-a fi bun, pentru că Dumnezeu e cauza bunătății, ci mai degrabă invers, pentru că el e bun, revarsă pretutindeni roadele bunătății sale, potrivit celor spuse de Augustin în *De Doctr. Christ.*, I, 32: „Pentru că Dumnezeu e bun și noi suntem buni”.

În primul rând, trebuie să spunem că Ioan Damaschinul de aceea susține că acești termeni nu desemnează ceea ce este Dumnezeu, deoarece absolut niciuna din aceste noțiuni nu exprimă cu desăvârșire ce este el, ci incomplet și lacunar, cum îl reprezintă creaturile umane.

În al doilea rând, e necesar să spunem că trebuie făcută o distincție în ceea ce privește semnificația termenilor, deoarece una este originea termenului, alta este căutarea expresiei corespunzătoare, de ce e luată, pentru ce se folosește această expresie. Așa cum termenul „piatră” (*lapis* în latină, termen care derivă de la *laedere pedem* = a răni piciorul), nu se folosește pentru a desemna un corp care rănește piciorul, ci pentru a desemna o categorie de materie - un corp, ca și cum tot ce rănește piciorul ar fi o piatră. Prin urmare, așa trebuie să se spună că denumirile date Dumnezeirii sunt acordate pe baza participărilor lui Dumnezeu la creații, căci creaturile umane îl reprezintă pe Dumnezeu, deși imperfect, pe baza diferitelor procese ale perfecțiunilor. În modul acesta inteligența noastră îl cunoaște pe Dumnezeu și îi dă o denumire în funcție de fiecare proces de creație. Cu toate acestea, creatură umană nu acordă aceste denumiri în scopul semnificării

unor procese proprii Dumnezeirii, pentru ca atunci când se spune că Dumnezeu este o Ființă vie, să se înțeleagă că de la el purcede viața. Dimpotrivă, trebuie ca apelativele acordate să semnifice că Dumnezeu este în calitate de Creator Suprem, Principiul întregii existențe, al tuturor lucrurilor și ființelor, că în Dumnezeu a preexistat viața sub o formă absolut superioară, dar care cu greu poate fi înțeleasă sau cuprinsă în cuvinte.

În al treilea rând, trebuie să spunem că noi nu putem cunoaște esența lui Dumnezeu în decursul acestei vieți, prin ce este ea intrinsec, ci o cunoaștem așa cum e reprezentată în perfecțiunile creaturilor umane. De aceea denumirile date de noi desemnează în modul acesta esența Dumnezeirii.

CAPITOLUL 3

OARE ANUMITE DENUMIRI AR PUTEA FI ACORDATE LUI DUMNEZEU ÎN SENSUL PROPRIU?

La al treilea capitol procedăm așa:

1. În mod evident, nicio denumire nu e acordată lui Dumnezeu în sens propriu. Într-adevăr, toate denumirile pe care le-am dat Dumnezeirii au fost atribuite de creaturile umane, așa cum s-a spus la cap. 1 al acestei *Quaestio*. Însă denumirile acordate de creaturile umane au sens metaforic, așa cum se poate spune despre Dumnezeu că e piatră¹, sau leu, sau orice ființă de acest fel. Prin urmare, denumirile date lui Dumnezeu au fost acordate cu sens metaforic.

În afară de aceasta, oricare nume atribuit cu sensul propriu cuiva poate fi refuzat mai degrabă decât aprobat. Ori toate aceste denumiri, bun, înțelept și altele asemănătoare, sunt mai aproape de adevăr că sunt refuzate decât sunt acceptate, după cum afirmă Dionysios Areopagitul în *Cael. Hier.*, II, 3. Deci niciuna dintre aceste denumiri nu este în mod propriu acordată lui Dumnezeu.

În afară de aceasta, denumirile de corpuri care sunt date lui Dumnezeu nu i se pot acorda decât metaforic, deoarece Dumnezeu este lipsit de corporalitate fizică. Toate denumirile de această categorie implică condiția corporalității. În semnificația denumirii sunt incluse timpul, compoziția și alte condiții specifice corporalității. Prin urmare, toate denumirile de asemenea categorie au fost date în mod metaforic.

Contra acestei teze sfântul Ambrosius², în cartea a 11-a a operei

¹Expresie frecventă în Biblie pentru a releva tăria, soliditatea, strășnicia și certitudinea oferită de credința în Dumnezeu.

²Sfântul Ambrosius (cu numele complet Aurelius), născut la Treves, fiul unui prefect al Galiei, a fost avocat, guvernator la Milano, a devenit episcop în acest oraș. A fost profesorul și protectorul sf. Augustin, apologet al creștinismului — ortodox — denumit atunci catolic contra ereziei ariene a împăratului Valentinian; a susținut cauza locuitorilor răzvrățiți ai orașului Thesalonica în fața împăratului Teodosie cel Mare. Decedează în 397. Are o bogată activitate apologetică. A scris: *De viduis*; *De Officiis ministrorum*; *De bono mortis*; *De fuga saeculi*; *De Spirito Sancto*; *De Paenitentia*; *De Mysteriis*; *De Incarnatione*; Comentarii referitoare la Paradis, Cain și Abel, Noe, Avram, Isac, Iacob, Iosif, Ilie, Tobie, David, Psalmi, Evanghelia lui Luca, Hexaemeron — Cuvântări referitoare la creație, 91 Scrisori, Panegirice referitoare la împărații Valentinian, Teodosie cel Mare, Satyrus, fratele său, Imnuri. El nu e un teoretician pur al dogmatismului creștin, ci un practician fervent al credinței creștine. Are reputația unui mare comentator al Sfintei Scripturi, în ansamblul ei, și al Vechiului Testament, și al Noului Testament, primordial în sens moral, furnizând exemple convingătoare pentru a fi un bun creștin, cu sfaturi și reflexii morale asupra scurtimii vieții, iubirii paterne, filiale, conjugale, asupra virtuților și viciilor. Avram are toate virtuțile superioare ale bunului creștin; Isac, curajul în fața morții; Iosif, model de puritate; Iacob, imaginea vieții omului fericit; Ilie, model al abstenenței; David, al penitenței; Psalmii lui David conțin exhortații morale fiind un curs de morală creștină, mai ales psalmul

De Trinitate, spune: „Evident, există unele denumiri care corespund caracterului dominant al Dumnezeu și altele care exprimă cu claritate măreția divină. Mai sunt și altele care îi sunt acordate lui Dumnezeu Prin translație, pe calea similitudinii”. Prin urmare, nu toate denumirile sunt acordate lui Dumnezeu în mod metaforic, ci unele sunt corespunzătoare, fiind proprii.

Răspunsul meu este următorul: trebuie să spun, așa cum s-a arătat la capitolul precedent, că-l cunoaștem pe Dumnezeu prin intermediul operelor perfecte purcese de la el prin exemplul creaturilor umane. Aceste perfecțiuni au în Dumnezeu un mod de înfăptuire superior celor pe care acestea le reprezintă în creaturile însele. Însă inteligența noastră a conceput aceste perfecțiuni, așa cum au fost reprezentate în creaturile umane. Și așa cum le-a conceput, le-a exprimat semnificația prin cuvinte — aceste denumiri. În denumirile pe care le acordăm lui Dumnezeu trebuie luate în considerare două aspecte: 1) însăși semnificația perfecțiunii, că bunătatea, viața și altele de aceeași categorie; 2) modul de semnificare. Prin urmare, în privința semnificației denumirilor, acestea trebuie să fie corespunzătoare în mod propriu lui Dumnezeu, cu mult mai propriu decât creaturilor însele și primordial lui să-i fie atribuite. Dar fiindcă e vorba de modul de semnificare, acești termeni nu se aplică propriu-zis lui Dumnezeu, deoarece modul de semnificare este acesta care corespunde creaturilor umane. Trebuie să se spună că unii termeni semnifică perfecțiunile purcese de la creațiunile însele ale Dumnezeirii și le exprimă așa fel încât modul imperfect, conform căruia creaturile umane participă la perfecțiunea divină este inclus în semnificația acestor termeni, așa cum piatra semnifică existența unui corp material. De aceea asemenea denumiri nu pot fi atribuite lui Dumnezeu decât cu sens metaforic, într-adevăr, unele denumiri semnifică perfecțiuni absolute, fără a fi inclus vreun mod de participare în semnificația lor, ca, spre exemplu, ființă, bun, viu, trebuind ca aceste denumiri să fie exprimate în mod propriu despre Dumnezeu.

În al doilea rând, trebuie să spunem că Dionysios Areopagitul (la capitolul citat) afirmă că denumirile respective pot fi negate de Dumnezeu, deoarece ceea ce se semnifică prin termen nu-i convine

CXVIII. Istoria biblică poate deveni simbolul vieții generale, al umanității, al edificării existenței umane, viețile sfinților constituind reguli de viață pentru toată lumea. Combate avariția, lăcomia nesățioasă a bogaților, vicleniile oamenilor.

Opera *Hexaemeron* conține 10 cuvântări — sermone, cu comentarii asupra Genezei, filosofiei aristotelice, asupra lui Varro, Plinius cel Bătrân, discuții asupra originii lumii, creației omului, faunei, florei, asupra școlilor filosofice platoniciene, stoice. Opera sa *De officiis ministrorum* — Despre îndatoririle preoților creștini, amintește opera lui Cicero, *De officiis*, conținând precepte morale asupra comportamentelor, atitudinii de fiecare zi, în vorbă, în fapte; pledează pentru dreptate și dragostea de aproape. Realizează prototipul spiritului roman înnobilit prin misticismul creștin.

lui Dumnezeu sub forma în care este exprimată denumirea, ci e necesar un termen de-o factură superioară (corespunzătoare măreției sale). Tot la același capitol, Dionysios afirmă că Dumnezeu este mai presus de orice substanță și viață.

În al treilea rând, trebuie să spunem că aceste denumiri atribuite în mod propriu lui Dumnezeu implică condiția corporalității prin modul de exprimare a semnificației, nu prin perfecțiunea semnificată. Dimpotrivă, termenii folosiți metaforic în privința lui Dumnezeu implică condiția corporalității în termenul semnificației exprimate¹.

¹Indicativul prezent pers. III sing. de la verbul *esse* -est trebuie tradus „este”, el nu „există” când se referă la Dumnezeu, fiind considerat în sens absolut, făcându-se abstracție de orice calificare și condiție particulară, acest termen fiind propriu numai lui Dumnezeu. Eternitatea este indivizibilă, semnificând nemărginirea timpului ca durată, incluziunea este cauzală, din triplul punct de vedere al cauzalității eficiente, al cauzalității exemplare și al finalității. Când psalmistul spune: „Dumnezeu este stânca”, ea, semnificația stâncii, ave, cuprinsul și valoarea corporalității, neputându-se lipsi de această calitate pentru a fi aplicată Dumnezeirii. Când psalmistul spune „Dumnezeu e bun”, termenul bun are semnificația: o ființă care e întruchiparea bunătății supreme, aplicându-se Celui care realizează bunătatea în stare absolută și în puritatea și simplitatea Ființei sale se unifică cu celelalte perfecțiuni. De aceea termenul bun se aplică aici în sens propriu. Bunătatea lui Dumnezeu nu se diferențiază de El, de înțelepciunea și puterea Dumnezeirii, se identifică cu ea, neavând subiect și calitate.

CAPITOLUL 4

OARE DENUMIRILE DATE LUI DUMNEZEU SUNT SINONIME?

La al patrulea capitol procedăm așa:

1. În mod evident denumirile date lui Dumnezeu sunt sinonime. Într-adevăr, se numesc sinonime cuvintele care au în general aceeași semnificație. Ori cuvintele pe care le folosim referitor la Dumnezeu înseamnă în general același lucru, deoarece bunătatea lui Dumnezeu este esența lui și în mod similar și înțelepciunea lui. Deci aceste denumiri sunt în general sinonime.

Dacă s-ar afirma că aceste două denumiri semnifică aceeași realitate, atunci ele exprimă noțiuni diferite, se replică astfel: o noțiune căreia în realitate nu-i corespunde nimic este o noțiune vană. Dacă prin urmare aceste noțiuni sunt multiple și obiectul e numai unul în realitate, în mod evident aceste noțiuni sunt vane.

În afară de aceasta, ceea ce este unul și în realitate și prin raționament, reprezintă mai mult decât unul în realitate și cu multiple sensuri în mod rațional¹. Ori Dumnezeu este în mod suveran unul. În mod evident nu trebuie să se afirme deci că Dumnezeu este unul în realitate și multiplu prin raționament. Prin urmare, denumirile date lui Dumnezeu nu semnifică noțiuni diferite, deci ele sunt sinonime.

Din contră, cuvintele sinonime juxtapuse reprezintă jocuri de cuvinte și tautologie, ca și cum cineva ar spune *haină* și *veșmânt*. Deci, dacă toate denumirile date lui Dumnezeu sunt sinonime, nu s-ar putea să-l denumim în mod corespunzător bunul Dumnezeu, sau oricum altfel, când în *Sfânta Scriptură* stă scris în legătură cu profetul *Ieremia*, XXXII, 18: „Prea puternice, mare, viteazule, numele tău este Domnul oștirilor”.

Răspunsul meu e că nu trebuie să spun că denumirile date lui Dumnezeu nu sunt sinonime. Ar fi de bună seamă ușor să ne dăm seama dacă am spune că denumirile de asemenea categorie au fost date fie pentru a nega, fie pentru a desemna necesitatea cauzalității în raport cu creatură umană. Într-adevăr, atunci s-ar putea distinge sub aceste denumiri, noțiuni diferite, variind în funcție de diversitatea obiectelor care sunt negate, sau a efectelor care sunt

¹Ceea ce justifică această afirmație este că un lucru unic realmente, însă multiplu rațional, nu reprezintă o eroare, deoarece rațiunea implică afirmația. Dar acest mod de argumentație ireductibil, dacă rațiunea noastră ar fi perfectă, cade dacă se recunoaște că nu obiectul care invită la gândirea multiplă, ci slăbiciunea subiectului e în culpă.

notate.

Dar în conformitate cu cele care s-au spus la capitolul 2 al acestei *Quaestio* că denumirile de asemenea categorie semnifică, deși imperfect, substanțialitatea Dumnezeirii, este evident, în conformitate cu premisele menționate, că aceste denumiri răspund unor noțiuni diferite. Într-adevăr, sensul pe care îl semnifică un cuvânt reprezintă conceptul inteligenței referitor la obiectul desemnat prin termen. Ori inteligența noastră, atunci când îl cunoaște pe Dumnezeu prin intermediul creaturilor sale, făurește pentru a-l înțelege pe Dumnezeu concepte proporționale perfecțiunilor create, care purced din Dumnezeire prin creaturile sale, perfecțiuni care în Dumnezeu preexistă în unitate și simplitate, și puritate, dar sunt primite de creaturile divizate și multiplicare. Într-adevăr, sunt primite de creaturile divizate și multiplicare. Prin urmare, așa cum diferitelor perfecțiuni ale creaturilor le corespunde un unic Principiu simplu, reprezentat prin diferite perfecțiuni ale creaturilor într-un mod variat și multiplu, la fel, multiplelor și diferitelor concepții ale inteligenței noastre le corespunde un ce, în unicat, dar simplu, sesizat însă prin intermediul acestor diverse concepții. Și de aceea denumirile atribuite lui Dumnezeu, cu toate că semnifică un subiect unic, totuși nu sunt sinonime, deoarece semnifică aceste subiecte prin intermediul noțiunilor multiple și felurite.

În modul acesta avem soluția *la primul dubiu*; căci se numesc sinonimi termenii care exprimă același lucru într-o noțiune unică, deoarece cuvintele care exprimă noțiuni diferite pentru același obiect nu înseamnă imediat și propriu același lucru, decât numai prin intermediul conceptului făurit de inteligență, așa cum s-a spus¹.

În al doilea rând, trebuie să se spună că noțiunile multiple implicate în aceste denumiri sunt absurde și lipsite de conținut, deoarece tuturor le corespunde un ce simplu și unic, însă reprezentat prin ele imperfect prin forme multiple.

În al treilea rând, trebuie să se spună că aceasta face parte din perfecta unitate a Dumnezeirii, deoarece, ceea ce la alții sau altele sunt multiplicare și divizate în substanța Dumnezeirii totul e simplu și în unicat. Și dacă se întâmplă ca un lucru să fie în realitate unic și multiplu, aceasta se datorează raționamentului nostru pentru că inteligența noastră îi concepe multiplicitatea, așa cum lucrurile însele îl reprezintă multiplicat.

¹Dacă spun: iată tabloul care reprezintă „Transfigurarea” celebrului pictor Raffaello Sanzio și apoi, vorbind de același tablou, spun: „Priviți această capodoperă, care reprezintă ultimul efort al lui Raffaello”, dar nu-i mai repet denumirea, în acest caz nu mai e vorba de o sinonimie.

CAPITOLUL 5

OARE DENUMIRILE DATE ÎNDEOBȘTE LUI DUMNEZEU ȘI CREATURILOR SALE OMENEȘTI SUNT ATRIBUITE ÎNTR-UN CHIP UNIVOC?

La al cincilea capitol procedăm așa:

1. În mod evident ceea ce se atribuie lui Dumnezeu și creaturilor sale, se spune că se atribuie prin sistemul univoc. Într-adevăr, orice echivoc se reduce la univoc, după cum multiplul se reduce la unul, căci dacă termenul *câine* este un cuvânt echivoc aplicat și câinelui și câinelui (leului) de mare, trebuie să se spună în mod univoc la fel de toate animalele care latră. Ori există unii agenți univoci care corespund și prin efecte și prin denumire și prin definiție, așa cum ființa umană generează omul; alți agenți sunt însă echivoci, ca soarele¹ care dă naștere la căldură, cu toate că acest corp ceresc nu-i cald, ci în mod echivoc este cald. Așadar, primul agent la care se raportează că generați de el, ceilalți agenți trebuie să devină univoci. Tot așa ce se spune despre Dumnezeu și creaturile sale, să se spună în mod univoc.

În afară de aceasta, unde nu există echivoc nu se așteaptă să existe nici similitudine. Așadar, pentru că există asemănare între creatură umană și Dumnezeu, după cuvintele *Sfintei Scripturi* în *Geneză*, I, 26: „Să facem un om după chipul și asemănarea noastră”, în mod evident trebuie să afirmăm că în mod univoc se spune aceasta despre Dumnezeu și creaturile sale.

În afară de aceasta, măsura este omogenă cu obiectul măsurat, cum se afirmă în *Metaph.*, XI, 13. Însă Dumnezeu este primă măsură a tuturor ființelor, cum tot acolo se spune. Deci Dumnezeu este omogen cu creaturile sale și în modul acesta se poate vorbi în comun într-un sens univoc și de Dumnezeu și de creaturile sale.

Din contră, ceea ce atribuie diferiților subiecți un termen unic, dar care nu corespunde aceleiași noțiuni, este atribuit într-un mod echivoc. Ori nici o denumire nu e corespunzătoare Dumnezeirii, în conformitate cu raționamentul că acest termen se aplică creaturilor umane. Căci înțelepciunea este o calitate a creaturilor umane, dar nu se aplică atunci când e vorba de Dumnezeu, și o schimbare de gen modifică noțiunea, deoarece e o parte a definiției. Și același raționament se aplică și la alte cazuri. Prin urmare, ce se spune

¹În antichitate se credea că soarele și astrii erau cu totul de altă natură decât corpurile sublunare și că radiațiile solare, bogate în căldură, nu erau propriu-zis raze calorice, ci proveneau din foc, unul dintre cele patru elemente cosmice.

despre Dumnezeu și creaturile sale în comun este echivoc¹.

În afară de aceasta, Dumnezeu se află la o distanță mult mai mare de creaturile omenești, cum nu există între acestea. Totuși, din cauza distanței dintre unele creaturi omenești se întâmplă ca nimic să nu li se poată atribui în chip univoc, așa cum e cazul care corespunde unor categorii de ființe omenești². Deci cu mult mai puțin se va putea atribui lui Dumnezeu și creaturilor sale într-un mod univoc, căci pretutindeni se aplică echivocul.

Ca răspuns trebuie să afirm că e cu neputință ca nimic să nu i se atribuie lui Dumnezeu și creaturilor sale cu sens univoc. Temeiul este că oricare efect care nu egalează tăria cauzei, care acționează în calitate de agent, obține asemănarea agentului, însă nu în scopul realizării a însăși noțiunii obiective, căci are lacune. O lacună constă în aceasta: ceea ce în efect este divizat și multiplu, în cauză este simplu și uniform. Astfel soarele, potrivit virtuților sale, generează forme variate și multiple de existență. În același mod cum s-a spus în capitolul precedent, toate perfecțiunile lucrurilor care sunt divizate și multiplicare în lucruri preexistă la Dumnezeu în mod univoc (și simplu). Prin urmare, tot astfel când vreo denumire implicând o perfecțiune, este acordată unei creaturi omenești, denumirea exprimă acea perfecțiune considerată aparte și pe baza acestui raționament se distinge de alți termeni. Socotește acum, când se acordă unui om apelativul de *înțelept*, că desemnăm prin această noțiune o perfecțiune distinctă de esența omului, de puterea sa, de ființa sa și de toate însușirile de asemenea categorie. Din contră, când acordăm această denumire lui Dumnezeu, noi nu înțelegem că înseamnă ceva distinct de esența sau puterea, sau Ființa lui. Și astfel această denumire (atribut), când se aplică unui om într-o oarecare măsură, îi circumscrie și-i cuprinde semnificația. Dar aplicat atributul lui Dumnezeu, nu e același lucru. De aici se deduce că această denumire de *înțelept* se aplică lui Dumnezeu și omului nu în conformitate cu același raționament, printr-o noțiune unică. Și același raționament se aplică și în alte cazuri. Rezultă deci că nicio denumire nu se atribuie lui Dumnezeu și creaturilor sale în

¹Sunt univoce cuvintele care se aplică diferitelor lucruri, păstrându-și același sens și răspunzând aceleiași noțiuni create de spiritul uman. Sunt echivoce în mod absolut sau relativ noțiunile care nu îndeplinesc această condiție. Dar în a doua categorie trebuie să se distingă două cazuri, iar echivocul relativ trebuie denumit mai degrabă analogie.

²Acest raționament se bazează pe adagiul exprimat mai sus: noțiunea căreia îi răspunde denumirea unui obiect este definiția acestui obiect. Definiția având gen și diferență specifică — prin schimbarea acestui sau acelui obiect se produce o schimbare în definiție, deci în noțiunea exprimată prin denumire, în conceptul căruia îi corespunde. Prin urmare e echivoc, fie absolut, fie relativ. Or înțelepciunea este un atribut exclusiv al omului, al genului uman, nu al lui Dumnezeu, căci Dumnezeu n-are calitate distinctă de substanța sa, de Ființa sa. Deci în definiția atribuită în comun lui Dumnezeu și omului există o diversitate de noțiune obiectivă și de concept, deci echivoc verbal, fie absolut, fie relativ.

sens univoc.

Însă nici în sens pur echivoc, cum au susținut unii, deoarece într-un asemenea caz, sprijinindu-ne pe creaturile umane, nu s-ar putea nimic cunoaște din esența Dumnezeirii, nimic demonstra, ci totul ar fi sub incidența sofismului echivocului. Și această situație ar fi și contra filosofilor care prin raționamente demonstrative dovedesc atâtea și atâtea în privința Dumnezeirii, cât și contra Apostolului Pavel care, în *Epistola către Romani*, 1, 20, spune: „Atributele invizibile ale lui Dumnezeu care s-au făcut înțelese prin faptele care sau săvârșit, se pot vedea”. Trebuie deci să spunem că denumirile de această categorie sunt atribuite lui Dumnezeu și creaturilor umane prin intermediul analogiei, adică al proporțiilor.

Și aceasta se poate îndeplini, în ceea ce privește denumirile în două moduri¹: fie că mai mulți termeni se raportează la unul singur, așa cum *sanus* = sănătos se spune și despre un medicament și despre urina bolnavului în măsura în care și unul și cealaltă au legătură cu sănătatea unei făpturi omenești în viață, una drept semn, cealaltă drept cauză, fie că un termen are corelație cu un alt termen, așa cum adjectivul *sanus* = sănătos se spune și medicamentului și făpturii omenești, în măsura în care medicamentul este cauza eliminării stării rele a sănătății precare a unui pacient. Într-adevăr, nu putem da o denumire lui Dumnezeu decât prin intermediul creaturilor umane, așa cum s-a spus mai sus la cap. 1 al acestei *Quaestio*. Și astfel tot ce se spune despre Dumnezeu și creaturile sale, se spune pe temeiul rânduiei care există în „realia” lui Dumnezeu cu creaturile sale, căci Dumnezeu reprezintă și Principiul și Cauza, în care preexistă în mod excelent toate perfecțiunile lucrurilor. Și acest mod de comunitate este intermediar între purul echivoc și simplul univoc. Într-adevăr, în lucrurile spuse prin analogie nici nu se găsește o noțiune comună ca în cazul univocului, nici nu se constată că sunt noțiuni integral diferite ca în cazul echivocului, însă denumirea care este dată mai multora înseamnă diferite proporții, diferite relații cu ceva, ca spre exemplu o urină de om sănătos, care înseamnă un semn de sănătate fiziologică și un medicament sănătos — cauza acestei sănătăți².

¹Se va remarca în acest capitol, la mijlocul lui și la sfârșit, o oarecare ezitare în ceea ce privește vocabularul. Pentru Aristotel, în lucrarea sa *Organon*, în sprijinul căruia este teza lui Thoma, este o specie de echivoc, însă nu un echivoc pur. El ține seama aici de ordinea ideilor din aceste argumentații și ar da de gândit că el ar prefera să fie mai tranșant și să afirme că acolo unde există analogie nu există echivoc și în această privință vocabularul are prevalență. În orice caz, pot fi admise trei moduri de exprimare: 1) termenii respectivi, fiind analogi, sunt și echivoci, dar nu pur echivoci. 2) Termenii nu sunt nici pur echivoci, nici pur univoci, ci analogi; 3) Termenii nu sunt nici univoci, nici echivoci, ci analogi.

²Primul caz de analogie fiind îndepărtat, cade, pentru că, evident, cel deal treilea termen cu care ar trebui comparat Dumnezeu și creatura umană n-ar putea corespunde realității. Dacă prin absurd s-ar admite această ipoteză, în mod logic ar fi anterior acestor două analogii și

În primul rând, trebuie să se spună că, deși în atribuire echivocurile trebuie introduse la univocuri, totuși e necesar ca agentul non-univoc să preceadă agentul univoc¹. Într-adevăr, agentul non-univoc este cauza universală a tuturor speciilor, așa cum soarele este cauza genezei tuturor oamenilor². Un agent univoc n-ar putea fi agent universal pentru orice specie, căci altfel ar fi cauza propriei sale existențe când e conținut în specie (adică face parte din ea). Când e vorba de o individualitate, cauza particulară e aceea care determină participarea speciei. Așadar, cauza universală a oricărei specii nu e un agent univoc. Însă cauza universală precedă cauza particulară. Dar acest agent universal, cu toate că nu e univoc, totuși în general nu e nici echivoc, pentru că nu-i capabil să creeze ceva asemănător sieși. Poate fi denumit *agent* prin analogie. Așa cum în atribuții toate univocurile se aduc la termenul prim, care nu e univoc, ci analog, deoarece există³.

În al doilea rând, trebuie să spunem că asemănarea creaturii umane cu Dumnezeu e imperfectă, deoarece, cum s-a spus mai sus la capitolul 3 din *Quaestio* IV, Dumnezeu și omul nu fac parte din același gen comun.

În al treilea rând, trebuie să spunem că Dumnezeu nu reprezintă o măsură proporțională cu ființele măsurate. Se deduce de aici că Dumnezeu și creaturile umane nu aparțin aceluiași gen, nu sunt deci omogeni (ca să aibă atribuții univoce).

Dimpotrivă, se trage concluzia că denumirile acordate lui Dumnezeu și creaturilor sale nu sunt într-un sens univoc, dar nu sunt nici echivoce.

Dumnezeirea ar fi despuiată de primordialitate absolută, logică și reală și atunci și Dumnezeu ar intra în rândurile genurilor și speciilor, excluzându-i-se transcendența și perenitatea, ceea ce-ar fi un blestem.

¹Thoma împrumută acest exemplu de la categoria de analogii de la care s-a îndepărtat. După exemplul dat mai sus, s-ar putea spune: un medicament sănătos, ceea ce înseamnă cauza sănătății unei ființe omenești și o făptură umană sănătoasă, ca subiect al acestei sănătăți.

²Adagiul latin *Homo generat hominem et sol* este tradus din greacă, fiind atribuit lui Aristotel = Omul și soarele generează ființa omenească (bineînțeles cu concursul activităților generale, al mediului ambiant, flora și fauna etc).

³Prin aceste ultime cuvinte Thoma reduce la delimitări adecvate, concesia făcută la începutul răspunsului său. E adevărat că lucrurile spuse prin analogie au acces în interiorul marilor grupe de atribuții (genuri și specii la lucrurile stabilite că au un sens univoc), unde jocul atribuțiilor își are punctul său de plecare. Dar dacă se vrea a se împinge cercetările până la capăt, depășindu-se sfera speciilor și genurilor, ajungându-se până la transcendental Și Ființa Supremă, se constată că analogul resesizează primordialitatea în atribuțiile sale însele și și-l readuce în ordinea cauzalității.

CAPITOLUL 6

OARE DENUMIRILE AU FOST MAI DEGRABĂ ATRIBUITE CREATURILOR UMANE DECÂT LUI DUMNEZEU?

La al șaselea capitol procedăm așa:

1. În mod evident, denumirile sunt date cu prioritate de ființele omenеști, nu de Dumnezeu. Într-adevăr, numai după ce cunoaștem un obiect îi acordăm denumirea. De bună seamă, după cele spuse de Filosof în *Perihelia*, I, cap. 1: „Denumirile trebuie să fie semnele conceptelor create de inteligență. Deci noi luăm cunoștință în primul rând în privința oamenilor — creaturile umane — și apoi în privința lui Dumnezeu.

În afară de aceasta, Dionysios Areopagitul, în *De Div. Nom.*, cap. 1, spune: „Noi îi acordăm denumiri lui Dumnezeu după mintea noastră de creaturi umane”. Prin urmare, denumirile sunt transferate de creaturile umane lui Dumnezeu, acest comportament având prioritate în aceeași măsură în care am creat termenii *leu*, *piatră* și altele de aceeași măsură. Prin urmare, toate denumirile sunt date de oameni în privința ființelor omenеști cu prioritate față de creaturile umane, comparativ cu denumirile față de Dumnezeu.

În afară de aceasta, toate denumirile care sunt date în comun lui Dumnezeu și creaturilor omenеști, lui Dumnezeu îi sunt acordate în calitate de cauză universală, cum afirmă Dionysios Areopagitul în *De myst. Theol.*, cap. 1: Orice se atribuie cuiva cu titulatură de cauză este atribuită lui ulterior, căci mai întâi se spune de un animal că e sănătos și ulterior se menționează medicamentul administrat, care e cauza obținerii sănătății prin el. Deci denumirile de acest fel sunt exprimate cu prioritate de ființele umane și ulterior în privința lui Dumnezeu.

Teza contrarie e susținută de sfântul Apostol Pavel în *Epistola către Efeseni*, III, 14 și 15: „îmi aplec genunchii în fața Părintelui Domnului nostru Iisus Hristos, de la care provine întreaga paternitate în ceruri și pe Pământ”. Pe temeiul acestui raționament se acordă în mod evident paternitatea a tot ce are denumire în privința creaturilor umane și a lui Dumnezeu. Deci denumirile de acest fel acordate au prioritate în privința lui Dumnezeu, cele în privința creaturilor umane fiind ulterioare.

Răspunsul meu e următorul: trebuie să spun că toate denumirile care sunt acordate mai multor ființe prin analogie s-au atribuit din respect față de Unică Ființă. Și în definiția tuturor trebuie introdusă acea Unică Ființă, deoarece noțiunea care înseamnă

denumire reprezintă definiția, așa cum se afirmă în *Metaph.*, IV, că e necesar să fie menționat primordial Acela care e pus în definiția altora și ulterior să fie ceilalți menționați, în ordinea în care se apropie de el mai mult sau mai puțin, așa cum termenul *sănătos* se spune despre o făptură umană căreia i s-a administrat un medicament, ori de acest medicament că e sănătos în măsura în care cauzează sănătatea la o făptură omenească. În definiția *sănătos* intră și urină, în măsura în care aceasta aparține unui om sănătos.

Prin urmare, toate denumirile care sunt exprimate în mod metaforic referitor la Dumnezeu au prioritate când sunt aplicate creaturilor umane și nu lui Dumnezeu. Dar când sunt rostite referitor la Dumnezeu, termenii n-au altă semnificație decât asemănarea lui Dumnezeu cu astfel de creaturi umane. Când spunem *pajiștea surâde*, termenul *surâde* alăturat de *pajiște* nu înseamnă altceva decât că pe ea totul înflorește primăvara, când e astfel împodobită, la fel ca omul care râde, căruia râsul îi înflorește fața. În această imagine este o similitudine a proporțiilor. La fel, când numele *leului* e asociat cuvântului *Dumnezeu* nu poate însemna altceva decât că Dumnezeu este asemănător unui leu, pentru că Dumnezeu își săvârșește lucrările sale cu aceeași strășnicie cu care leul își desfășoară manifestările sale. De aici se deduce că aceste denumiri care sunt acordate lui Dumnezeu trebuie folosite numai în măsura în care conturează și definesc perfecțiunea creaturilor umane și aplicate de ei semenilor perfecți.

În privința altor denumiri care nu sunt aplicate în mod metaforic lui Dumnezeu ar fi același raționament la bază, ca și cum s-ar spune cu certitudine că acești termeni nu exprimă referitor la Dumnezeire decât calitatea sa supremă de cauză. Într-adevăr, în acest caz se spune: „Dumnezeu este cauza bunătății manifestate de creatură umană”. Astfel, termenul *bun* acordat lui Dumnezeu ar conține în semnificația sa bunătatea creaturii umane, în măsura în care calitatea bunătății ar fi atribuită cu prioritate creaturii umane și ulterior lui Dumnezeu.

Dar mai sus s-a arătat că denumirile date lui Dumnezeu (capitolul 2 al acestei *Quaestio*) nu se referă la cauzalitate în mod unic, ci la esența lui. Într-adevăr, când se spune că Dumnezeu e bun sau înțelept nu înseamnă numai că el este cauza înțelepciunii sau a bunătății, ci că aceste calități preexistă în Ființa lui într-un mod strălucit. De aici se deduce concluzia că trebuie să spunem că în măsura în care ne referim la realitatea semnificată prin denumire, fiecare denumire este spusă cu prioritate pentru Dumnezeu, nu pentru creatură umană, căci de la Dumnezeu emană perfecțiunile către creaturile omenești. Dar în ceea ce privește atribuirea denumirilor, acestea se acordă de noi oamenilor mai întâi, căci ele

vin la cunoașterea noastră. Rezultă de aici, așa cum s-a spus mai sus la capitolul 3, și sensul semnificației provenite de la creaturile umane.

Trebuie să se conchidă că prima obiecție ridicată provine de la darea denumirii (referindu-se la originea termenului).

În al doilea rând, trebuie să spun că nu se aplică același raționament la denumirile care sunt atribuite în mod metaforic lui Dumnezeu, ca la acela aplicat la alții.

În al treilea rând, trebuie să spun că acea obiecție s-ar aplica dacă acele denumiri se referă numai la cauzalitatea lui Dumnezeu, nu la esența lui, așa cum termenul *sănătos* se aplică unui medicament.

CAPITOLUL 7

OARE DENUMIRILE CARE IMPLICĂ O RELAȚIE CU CREATURILE UMANE SUNT ACORDATE LUI DUMNEZEU ÎN FUNCȚIE DE TEMPORALITATE?

La al șaptelea capitol procedăm așa:

1. În mod evident denumirile implicate în relația creaturilor umane nu sunt atribuite lui Dumnezeu concomitent. Într-adevăr, toate denumirile de această categorie semnifică substanță divină, aplicată în comun. Sfântul Ambrosius în lucrarea sa *De Fide Cathol.*, în această privință spune următoarele: Această denumire a lui Dumnezeu este simbolul puterii sale care este substanța divină. Termenul *Creator* înseamnă acțiune divină, care este identică cu esența lui. Numai că substanța Dumnezeirii nu are caracterul temporalității, ci este eternă. Deci aceste denumiri acordate lui Dumnezeu n-au caracter temporal, ci etern.

În afară de aceasta, o ființă căreia i se atribuie o denumire temporală poate să se spună despre ea că e supusă devenirii. Căci ceea ce a devenit de la un timp oarecare alb rămâne alb. Însă în privința lui Dumnezeu nu se poate spune că a fost făcut, fiind supus devenirii. Deci nimic nu i se poate atribui lui Dumnezeu cu caracter de temporalitate.

În afară de aceasta, dacă se atribuie lui Dumnezeu niște denumiri în funcție de temporalitate pentru anumite rațiuni în raport cu o relație cu creaturile umane, în mod evident va fi necesar să se afirme același lucru unde se întâlnește această relație. Dar anumite denumiri care implică relația cu creaturile umane nu li se atribuie acestora pe veci. Într-adevăr, Dumnezeu și-a cunoscut și și-a iubit pe veci ființa umană creată, cum s-a exprimat profetul *Ieremia*, la XXXI, 3: „Te-am îndrăgit cu dragoste veșnică”. Deci și alte denumiri care implică relația cu creaturile umane ca Domn și Creator sunt acordate lui Dumnezeu, având caracter etern.

În afară de aceasta, denumirile de această categorie semnifică relație. Trebuie, așadar, ca această relație să existe în legătură cu Dumnezeirea, sau în raport cu creatură umană. Ori această relație nu poate fi numai în creatură umană, deoarece în acest caz Dumnezeu ar fi denumit Stăpân = *Dominus* — Domn, conform relației opuse de dependență. Rămâne deci stabilit că relația este cu Dumnezeirea. Însă cu Dumnezeu nimic nu poate fi în raport etern în ceea ce privește creatură umană, pentru că Dumnezeu depășește temporalitatea. Prin urmare, în mod evident denumirile de o

asemenea categorie nu sunt atribuite lui Dumnezeu în funcție de temporalitate.

În afară de aceasta, pe baza acestui raționament se afirmă următoarele în legătură cu termenul *relație*. Astfel, termenul latin *dominium* = domeniu și domnie, stăpânire, este corelativ cu *dominus* = domn, stăpân, așa cum *albedo* = culoarea albă, albeața, e corelativ cu *albus* = alb. Dacă prin urmare relația domniei supreme nu există la Dumnezeu, dacă în mod rațional nu există în realitate, urmează că Dumnezeu nu este în realitate *Dominus* = Domn, care deducție este falsă.

În afară de aceasta, când termenii de relație nu sunt simultani, sau coexistenți prin natura lor, unul poate să fie, în timp ce celălalt nu există, după cum *scibilis* = ce se poate ști, există, cu toate că știință în această privință nu există (cum s-a arătat la cap. 5 al acestei lucrări după teza lui Aristotel). Ori termenii de relație care sunt implicați când e vorba de Dumnezeu și creatură umană nu sunt concomitenți prin firea lor. Deci se poate spune ceva în legătură cu relația lui Dumnezeu cu creatura să, chiar când creatură umană nu exista. În chipul acesta denumirile de asemenea categorie, *Dominus et Creator* = Domn și Creator, i se atribuie lui Dumnezeu pe veci, nu vremelnic. Cu toate acestea, Augustin, în *De Trin.*, V, 16, spune că acest apelativ de *Domn* atribuit lui Dumnezeu are valoare numai temporală.

Răspund că trebuie să se spună că unele denumiri implicând relația cu creatură umană au o valoare temporală în raport cu Dumnezeirea și nu cu eternitatea.

Pentru evidență, trebuie să se știe că unii filosofi au considerat relația cu Dumnezeu nu ca o realitate a Firii, ci un singur fapt al rațiunii. Această concepție se poate demonstra că e falsă, pentru temeiul că ființele naturii urmează o ordine firească și întrețin relații mutuale.

Totuși, trebuie să se știe că termenul *relație* pretinde două extreme și trei condiții pentru ca să se descopere dacă această relație reprezintă un obiect al naturii sau al rațiunii, pentru că, într-adevăr, un proces al rațiunii poate veni din două părți și direcții. Cu alte cuvinte, aceste două părți se contactează când raportul sau relația depinde integral de o simplă aprehensiune rațională. Când, spre exemplu, se spune acest lucru, e absolut identic¹. Căci rațiunea concepând unul și același lucru prin două concepte și termeni, și-l statuează că sunt două obiecte și poate concepe chiar un raport sigur. Acesta este în mod similar cazul în toate relațiile care se referă la *ens* și *non-ens* = ființă și neființă, relație pe care o alcătuiește

¹Acest dicton al unei școli filosofice a fost negat de Hegel care consideră identicul neidentic.

rațiunea, concepând neființa în chipul unei extreme oarecare. Acesta e cazul tuturor relațiilor care sunt rezultatul unei activități a rațiunii, ca genul și specia și altele de acest fel¹. Există unele relații, într-adevăr, situate la extremitatea lor între obiectele naturii: este cazul când se naște relația între doi termeni ai unui obiect și care în realitate se potrivesc de minune. Așa cum rezultă din toate relațiile care semnifică, spre exemplu, cantitatea, ca adjectivele „mare”, „mic”, „dublu” și „pe jumătate”, și altele din aceeași categorie, căci cantitatea este exprimată de ambele extreme. În mod analog se întâmplă cu relațiile care rezultă din acțiune și pasiune, între motor și mobil, tată și fiu și altele asemănătoare². Dar se întâmplă ca între cele două extreme să existe o relație referitoare la natură, la una, și la cealaltă referitoare la rațiune. Dar aceasta s-a întâmplat întotdeauna când cele două extreme nu făceau parte din aceeași rânduială a lucrurilor³. Așa cum sentimentele și știința se referă la sensibilitate și la inteligibil, în măsura în care unele lucruri și existența și durata lor se manifestă în mijlocul naturii, sunt străine de rânduială sensibilității și inteligibilului⁴ și de aceea în știință și în sentimente există o relație reală, după cum aceste activități se raportează prin natura lor domeniului științei sau al sentimentelor⁵.

¹Acesta este eul rațiunii, ființa rațiunii, o creație pur conceptuală, dar care e obiectul logicii.

²Admițându-se că realitatea cuprinde nu numai lucrurile, ci și obiective ale lucrurilor, raporturi care constituie ordinea lor și prin aceasta generează cosmosul, conchizându-se că acolo unde ordinea se realizează din două realități pozitive, ca o cantitate simplă și o cantitate dublă, ca o activitate și pasivitate, pe care ea o provoacă, există o relație reală între cele două părți, adică în cazul cantității, două substanțe sunt în concurență reală și definită pentru a-și împărți disponibilitățile generale ale materiei. Cu alte cuvinte, în cazul activității, cel care acționează — agens — este realmente orientat către cel ce recepționează. Cel ce nu e de acord cu această concepție neagă obiectivitatea cosmosului, a cărui consistență este făcută din raporturi și subiecți.

³La prima vedere, o astfel de presupunere ar părea stranie, dar ea nu e decât consecința punctului de vedere inițial. Dacă realitatea relației înseamnă obiectivitatea raporturilor, adică orientarea reală a unui fenomen sau a unei ființe către alta, se poate concepe ca aceasta poate fi reciprocă, sau nu poate fi deloc. Spre exemplu, exista o orientare reală a gândirii de-a cunoaște realitatea, lucrurile, indiferent de natura lor. Raporturile lor există. Spre exemplu, există o relație reală de poziție, la dreapta sau la stânga, la o ființă vie în raport cu o coloană, deoarece această coloană face realmente parte din mediul său de viață și-i poate afecta viața. Totuși, trebuie să se conceapă că spiritul nostru obișnuit cu corelațiile le utilizează sub formă de gândire și de limbaj, acolo unde știe că nu există.

⁴Acolo unde există o deosebire de ordin, s-ar putea crede că nu există nici o relație în nici o privință. Însă ar însemna să se uite în întregime ordinea, care învăluie toate ființele. Dumnezeu pune în mișcare și guvernează ființele inferioare prin ființele superioare — spune frecvent Thoma — și de aceea relațiile obiective nu merg uneori decât într-un singur sens. Ceea ce se cheamă diferență de ordin este o întrerupere petrecută în rațiune, căreia însă ordinul inferior n-are intenția să-i răspundă printr-o orientare reciprocă orientării altuia. Ordinul e pasiv în materie de relație. Pentru a rezolva acest caz ar trebui să se coreleze cu ordinul finalităților, cu treptele participărilor și în general cu legile guvernării ființelor, pe care Thoma le tratează mai departe la Quaeslio CUI -CXVII.

⁵În teoria thomistă a cunoașterii există două ordine de existență în contact: ordinul obiectiv, real, în care domnesc formele în actul de existență, în sine sau în materie, și ordinul subiectiv, sau intențional, care constă dintr-o informație nouă. În limbajul curent această noțiune a celor două ordine este exprimată prin ideal și real.

Însă lucrurile însele, considerate intrinsec, sunt în afara acestei rânduiei¹. De aici rezultă că nu există în ele un raport în conformitate cu legile rațiunii, după care spiritul nostru concepe lucruri ca termeni corelativi cu știința și cu sensibilitatea, în această privință, Filosoful spune în *Metaph.*, V, că aceste lucruri nu sunt luate în considerație ca termeni de relație a faptului, că ele se referă la altele, ci că acestea se referă la ele. La fel, nu se spune despre o coloană că este amplasată la dreaptă decât numai pentru motivul că o ființă însuflețită se găsește la dreapta sa². De aici se deduce că relația de poziție este reală nu în coloană, ci în ființa vie.

Așadar, deoarece Dumnezeu este în exteriorul oricărui ordin al creaturilor umane și toate creaturile sunt subordonate lui, și nu invers, este evident că toate creaturile sunt în relație reală cu Dumnezeu. Dar în Dumnezeire nu există relație reală în privința creaturilor sale, ci numai o relație fundamentată pe rațiune, în măsura în care creaturile au raport cu ea³. Și astfel nimic nu împiedică faptul că denumirile care implică relația cu Dumnezeu să fie atribuite lui Dumnezeu în funcție de temporalitate, nu din cauza unei mutații în Dumnezeire, ci a unei mutații petrecute în sânul creaturilor umane, așa cum o coloană este amplasată la dreapta unui animal, fără nicio schimbare din partea animalului, ci numai acesta fiind transferat.

În primul rând, trebuie să se spună că denumirile referitoare la Dumnezeire sunt atribuite pentru a semnifica direct sau indirect substanța Dumnezeirii și pentru a semnifica noțiunile însele, ca spre exemplu domn, sclav, tată, fiu și altele de această categorie. Aceste denumiri sunt denumite ca relative în raport cu existența⁴. Alte

¹Țelul spiritului este de a cunoaște realitatea lucrurilor. Dar acestea sunt făcute și există pentru a fi, nu pentru a fi cunoscute. Bineînțeles, când se vorbește astfel nu se neagă intențiile Providenței, ci se judecă ordinul imanent al faptelor.

²După Thoma, care-l urmează pe Aristotel, direcțiile spațiului așa cum le concepem și le exprimăm își au originea înainte de orice în viața instinctuală, animalică și în particular în viața umană. Înaltul și josul sunt marcate prin degluție, înainte și înapoi prin direcție, prin simțurile noastre și mai ales prin văz, dreapta și stânga prin gesturi. Aplicate la natură, luată izolat, acești termeni își pierd o mare parte din sensul lor. Astfel, copacii pădurilor sunt realmente juxtapuși, apropiați sau îndepărtați, dar ei nu sunt nici la dreapta, nici la stânga unul față de celălalt. Aceasta nu se spune decât în raport cu trecătorul, fie direct, dacă un arbore e în dreapta lui, fie indirect, dacă un copac se găsește la dreapta altuia, după ce dreapta a fost fixată în raport cu trecătorul.

³Deoarece exprimă ceea ce este cu adevărat relație, relația în sine.

⁴Întreruperea de care vorbeam mai sus este ca un hiatus total, având în vedere faptul că Dumnezeii nu aparține nici unei specii, nici unui gen. Având în vedere că ordinul universal însuși nu-l cuprinde, fiind în afară de însăși Firea, ca sursă. Urmează, evident, că Dumnezeu nu are nici o relație, pentru că relația constituie ordin obiectiv, orientarea ansamblului către interior și că aici nu e vorba de nici un ansamblu. Dumnezeu și creatura umană nu sunt în măsură să alcătuiască un ansamblu și să se preteze la orientări reciproce, decât numai dacă Dumnezeu intră mai mult sau mai puțin în cadrele unde noi rânduim realul și acesta este exterior. Totuși, pentru că întreaga această ordine reprezintă creația sa, emanația sa, există orientarea Totului către sine. La Thoma această orientare sau relație de jos în sus este pentru

denumiri sunt date pentru a semnifica nu relațiile însele, ci lucrurile identificate cu aceste relații, ca spre exemplu *movens et motum* - ceea ce pune în mișcare și ceea ce se mișcă, cap și dirijat cu capul și altele de această categorie, care sunt denumite ca relative, prin conexiunea și filiația lor¹. Așadar, referitor la denumirile divine trebuie luate în considerație aceste diferențieri. Căci unele semnifică raportul Dumnezeirii cu creatură umană, ca Domnul. Și termenii de această categorie nu semnifică substanța Dumnezeirii, direct sau indirect, în măsura în care o presupun, așa cum „domnia” presupune puterea care reprezintă substanța divină. Unii termeni ai denumirilor semnifică direct esența divină, și în consecință implică relația și preocupările lui Dumnezeu, ca spre exemplu Mântuitor, Creator și altele de această categorie, care semnifică acțiunile lui Dumnezeu prin care se manifestă esența lui. Totuși, aceste două categorii de denumiri sunt atribuite lui Dumnezeu în raport cu temporalitatea, dacă se are în vedere relația implicată fie *principaliter*, fie *consequenter*, dar nu în măsura în care acești termeni semnifică esența Dumnezeirii exprimate fie direct, fie indirect.

În al doilea rând, trebuie să se spună: așa cum relațiile în ceea ce privește mutabilitatea lui Dumnezeu și care sunt în funcție de timp nu există în Dumnezeire decât după modul nostru de înțelegere. Astfel, *a deveni* și *a fi, devenit* nu se va afirma despre Dumnezeu decât despre modul nostru de înțelegere, fără a exista niciun fel de schimbare în Dumnezeire, așa cum psalmul LXXXIX, 1: „Doamne, tu ai devenit pentru noi scăpare”.

În al treilea rând, trebuie să se spună că la Dumnezeu, care rânduiește totul în lucrările sale, există și activitatea inteligenței și voinței. De aceea denumirile care semnifică relații consecutive, care dirijează activitatea inteligenței sau voinței, sunt atribuite de Dumnezeu pe vecie. Dar relațiile care rezultă din acțiuni exterioare în conformitate cu modul nostru de înțelegere, pentru efecte exterioare, despre ele se spune că au fost create în funcție de temporalitate, că noțiunile Dumnezeu, Mântuitorul, Creatorul și alte noțiuni similare.

În al patrulea rând, trebuie să se spună că relațiile atribuite în funcție de temporalitate și de noi lui Dumnezeu sunt numai pentru

orice creatură fundamentul propriei sale existențe și în aceasta constă creația. (A se vedea Quaestio XLV, cap. 3).

¹Mutația petrecută în sânul creaturii umane constă în faptul că își modifică structura biologică și spirituală devenind alta. Este cazul, evident, pentru relația implicată în termenul Creator, dar și pentru raporturile esențiale care rezultă de aici. De la geneza creaturii umane, aceasta e supusă lui Dumnezeu: ea găsește în Dumnezeu reglementările referitoare la activitatea, sprijinul lui, scopurile și însăși finalitatea existenței. Deci Dumnezeu este Domn, Legislator, Providență, Țel Suprem etc.

rațiunea noastră, adică se atașază modurilor noastre de înțelegere; dimpotrivă, relațiile opuse există în creaturile umane în mod real. Să nu se creadă că Dumnezeu e denumit după relațiile care nu există realmente decât la creaturile umane. E suficient ca spiritul nostru să subînțeleagă corelativul lor întru Dumnezeu, într-o asemenea măsură încât Dumnezeu să fie menționat în raport cu creatură umană, deoarece creatură umană e în raport cu el, așa cum spune Filosoful în *Metaph.*, V, că cognoscibilul - *scibilis* — este menționat referitor la cunoaștere, deoarece cunoașterea și în general știința este raportată la Dumnezeu¹.

În al cincilea rând, e necesar să spun următoarele: Deoarece Dumnezeu e pus în considerație în raport cu creatura să, omul, ca subordonat al lui, urmează că Dumnezeu, pe baza acestui raționament, nu este în mod real Dumnezeu și realmente Domn. Într-adevăr, în acest mod i se spune Domn, datorită faptului că creatură umană este subordonată lui.

În al șaselea rând, e necesar să spun, în scopul de-a ști dacă acest raport este firesc sau nu, trebuie să se ia în considerare ordinea realităților, care e menționată în acest raport ca semnificativă, pentru aceste realități. Într-adevăr, dacă se vrea să se știe că termenii corelativi sunt incluși în inteligență și nu viceversa, sunt simultani sau nu în mod firesc, așa cum sunt dublul și jumătatea, tată și fiu și similarele lor. Și dacă include în inteligența să un termen și nu viceversa, atunci nu sunt simultani prin specificul lor. Acest raport de reciprocitate există între termenii *cognoscent* și *cognoscibil*. Căci cognoscibil se spune în funcție de potențialitate, iar cognoscent în funcție de *habitus* prin act. Rezultă că pe baza modului semnificației sale cognoscibilul preexistă cognoscentului. Dacă se admite că cognoscibilul este în funcție de act, atunci e simultan cu cognoscentul pe baza actului. Căci ceea ce se știe nu reprezintă altceva decât ceea ce există în cognoscent. Așadar, deși Dumnezeu are prioritate față de creaturile sale, pentru că totuși în semnificația termenului de *Domn* este inclus și sensul că posedă un rob, și viceversa, acești termeni corelativi *stăpân* și *rob* sunt simultani prin specificul lor. Rezultă că termenul *Dumnezeu* n-a existat înaintea termenului de *Domn* înainte dea fi existat creatura

¹Thoma se exprimă aici cu precauție, pentru că e departe de-a fi un adevăr universal valabil faptul că cognoscibilul (*scibilis*) precede știința și se bucură în această privință de-o deplină independență. În Dumnezeu *scibilis* și *scientia* sunt identice, și dacă se vrea a se face o distincție, notum precede cognoscibilul în raport cu cunoașterea și cu cel ce cunoaște și joacă rolul de putere pasivă, deoarece noi credem în prioritatea actului. Faptul de creație, cognoscibilul și cel ce cunoaște sunt simultane și corelative în mare și dacă în mod rațional cognoscibilul precedă, nu urmează că termenii sau noțiunile sunt absolut independente una față de cealaltă, ci se includ și se presupun a fi reciproce. Cu alte cuvinte, existența reală a cognoscibilului creat nu presupune existența reală a celui ce cunoaște, dar e creat, ci presupune că sunt corelative prin anticipație. A se vedea comentariile lui Thoma referitor la Fizica lui Aristotel, IV, 13.

să, omul, și acesta ar fi lui subordonat.

CAPITOLUL 8

TERMENUL „DUMNEZEU” E O DENUMIRE A NATURII? ÎN MOD EVIDENT, NU?

La al optulea capitol procedăm așa:

1. În mod evident acest termen *Dumnezeu* nu e o noțiune identică cu natura. Într-adevăr, Ioan Damaschinul în *De Fide Orth.*, I, 2, spune: „Termenul *Deus* derivă din cuvântul grec **τεσις**, care înseamnă *curare et fovere universa ~ a avea grijă și a sprijini totul*, sau de la **αιθρις** = a arde, deoarece Dumnezeu reprezintă un permanent foc mistuitor a toată răutatea, sau de la **θεσθαι**, care înseamnă a avea sub privirile sale totul — *Universul întreg*”¹.

Ori toți acești termeni se referă la lucrări. În consecință, această noțiune *Dumnezeu* înseamnă lucrare, nu natură.

În afară de aceasta, o denumire este atribuită unei ființe în măsura în care este cunoscută. Ori natură divină a Dumnezeirii ne este necunoscută. Prin urmare, termenul *Dumnezeu* nu înseamnă natură divină.

Dimpotrivă, sfântul Ambrosius afirmă în lucrarea sa *De Trinitate*, cap. 1, că *Deus* este o denumire a naturii.

Răspunsul meu este că trebuie să afirmăm că nu este unul și același lucru să se dea o denumire unui obiect și să se aibă în vedere în ce scop se dă această denumire. Spre exemplu, așa cum cunoaștem substanța unui obiect prin proprietățile sau operațiile sale, la fel îi dăm denumirea substanței acelui obiect, de la operațiunea sau proprietatea acelui obiect, așa cum denumim substanța pietrei de la efectul acțiunii ei, deoarece produce răni la picioare și totuși intenția atribuirii termenului *piatră* este de-a semnifica nu acțiunea pietrei, ci însăși substanța ei. Când este vorba de lucruri care ne sunt cunoscute prin ele însele, ca spre exemplu căldură, frig, albeață și altele de această categorie, nu se recurge la alți termeni. De aici rezultă că în asemenea cazuri originea și obiectul semnificației se identifică.

Prin urmare, pentru că *Dumnezeu* nu ne este cunoscut prin firea sa, ci ni se revelează nouă prin lucrările sau efectele acestor lucrări

¹Etimologiile lui Ioan Damaschinul sunt presupuneri nefondate filologic. Termenul latin *deus* este divus în corelație cu divinare — a prezice, e un vechi cuvânt protoindoeuropean, corespunzând în greacă lui Ζεύς, în sanscrită, devah — *Dumnezeu* și divam -- cer; în filiație cu cuvântul latin *dies* — zi și *Diana* — zână (cuvânt dacic, althochdeutseli, Zio, Zia; vechea prusiana, dciwcts; lituaniană, dievas; letonă dievs — zeu, *Dumnezeu*; paleoslav, divi — minune și dini — zi; albaneză, gdin — se face ziuă; etruscă, Tin — *Dumnezeu*; tracă, Dindaridai — fiii soarelui — denumirea unui trib trac.

și datorită acestei situații, putem să-i acordăm denumiri, așa cum am afirmat mai sus la capitolul 1 al acestei *Quaestio*; în consecință termenul acestei denumiri *Deus* = Dumnezeu reprezintă denumirea lucrării, în măsura în care se are în vedere acțiunea care implică recurgerea la apelativ și ce anume exprimă acest apelativ. Într-adevăr, această denumire este impusă de Providența universală, căci toți cei care vorbesc despre Dumnezeu înțeleg să-l numească pe Dumnezeu, pentru că el posedă Providența universală a tuturor lucrurilor. De aceea Dionysios Areopagitul în *De Div. Nom.*, cap. AH. Spune: „Dumnezeirea este Ființa care are Providența tuturor, cu o bunătate desăvârșită”. Dar deși acest nume i-a fost atribuit datorită perfecțiunii acestei forme de acțiuni, termenul Dumnezeu i-a fost acordat pentru a semnifica natura sa divină.

În primul rând, trebuie să spunem că ceea ce afirmă Ioan Damaschinul se referă la Providența care a impus să i se atribuie această denumire, pentru a-l semnifica.

În al doilea rând, trebuie să spunem că putem cunoaște natura unui obiect din proprietățile și efectele lui și în modul acesta putem să desemnăm obiectul, acordându-i termenul denumirii. De aici rezultă că putem cunoaște substanța intrinsecă a pietrei pe baza proprietății ei, știind ce e piatra, căci acest nume al pietrei semnifică însăși natura pietrei, așa cum se prezintă ea; într-adevăr, semnifică definiția pietrei prin care știm ce este piatra, căci noțiunea pe care o semnifică denumirea este definiția însăși, cum se spune în *Metaph.*, IV. Însă Firea Divină n-o putem cunoaște din efecte divine, prin ceea ce este în sine, ca să știm din ea ce este, ci prin intermediul esenței Dumnezeirii, a cauzalității și a eliminării, așa cum s-a spus mai sus de Aristotel în operă sa și s-a arătat la *Quaestio* XII, cap. 12. Astfel, acest nume *Dumnezeu* înseamnă Firea Divină. Într-adevăr, Providența a impus acest nume pentru a semnifica „Ceea ce este deasupra oricărei existențe”, care reprezintă Principiul a toate și care concomitent este îndepărtat de toți. Aceasta e o asemenea Ființă, căreia toți înțeleg să-i acorde numele de Dumnezeu¹.

¹După aceste explicații, Dumnezeu ar putea fi astfel definit: Incognoscibilul necesar. Cercetările referitoare la definirea lui Dumnezeu, speculative sau practice, s-ar justifica prin această formulare: Cognoscibilul, obiectul experienței noastre, nu poate fi integral conceput și trăit decât în funcție de incognoscibil.

CAPITOLUL 9

NUMELE LUI DUMNEZEU POATE FI COMUNICAT?

La al nouălea capitol procedăm așa:

1. În mod evident numele de *Dumnezeu* poate fi comunicat. Într-adevăr, cui i se comunică un obiect semnatificat prin denumirea lui, i se comunică și termenul denumirii. Însă numele de *Dumnezeu*, așa cum s-a spus în capitolul precedent înseamnă Firea Dumnezeiască, comunicabilă oamenilor, după cum spune Petru în *Epistola* 11,1: „Dumnezeu ne-a dat mari și prețioase daruri pentru ca prin mijlocirea lor să ne împărtășim din Firea lui divină”. Deci acest nume al lui Dumnezeu poate fi comunicat nouă, oamenilor.

În afară de aceasta, numai numele proprii nu sunt comunicabile, însă numele lui Dumnezeu nu este un nume propriu, ci un apelativ: dovadă este faptul că se pune la numărul plural, cum e menționat în psalmul LXXXI, 6: „Eu v-am spus: voi sunteți Dumnezei”. Prin urmare, acest termen *Dumnezeu* este un nume comunicabil.

În sfârșit, cuvântul *Dumnezeu* se asociază cu operele divine, așa cum s-a spus în capitolul precedent. Ori alte denumiri divine care fie la obârșia lor sunt atribuite lui Dumnezeu de la lucrările lui, fie de la efectele lor sunt comunicabile, ca atributele *bun*, *înțelept* și altele de acest fel. Deci numele de *Dumnezeu* este comunicabil.

Din contrase, citește în cartea *Despre înțelepciune*, XIV, 21, unde stă scris: „Ei i-au dat lemnului și pietrelor un nume incomunicabil”. Și au menționat numele Divinității. Deci acest nume *Dumnezeu* este incomunicabil.

Răspunsul meu este acesta: orice nume poate deveni comunicabil în două moduri: unul e propriu, celălalt prin asemănare. Cel propriu este comunicabil, conform semnificației sale integrale de termen și este multora comunicabil. Numele este comunicabil și prin analogie, atunci când anumite caracteristici incluse în semnificația sa sunt adecvate și altor ființe. Spre exemplu, acest nume *leu*, care este atribuit cu sens propriu tuturor animalelor la care se găsesc viețuitoarele desemnate cu numele *leu*; prin analogie, acest nume poate fi adecvat a fi atribuit tuturor ființelor care au aspect leonin, ca spre exemplu îndrăzneala, ori forța, care în mod metaforic sunt denumiți *lei*.

Pentru a se ști ce nume proprii sunt comunicabile, trebuie să se ia în considerație următoarele: orice formă presupusă a exista la singular, prin ce anume se individualizează, este comună multora, fie pe baza realității, fie pe bază rațională, așa cum firea umană este

comună multor fapte, pe baza realității, dar mai ales pe baza raționamentului. Într-adevăr, natura soarelui poate fi înțeleasă rațional, presupunându-se că există în el mai mulți subiecți. Și aceasta, deoarece inteligența noastră înțelege natura fiecărei specii, făcând abstracție de materia individuală. Prin urmare, se presupune că realizarea are loc într-unul sau mai multe subiecte, este un fapt străin de conceptul pe care-l avem despre natura speciei și e cu putință deci ca această natură să fie concepută ca realizată în mai mulți subiecți, conceptul naturii specifice rămânând individualizat. Dar ființa individualizată, în măsura în care este singulară, este distinctă și divizată în raport cu toți ceilalți subiecți. Rezultă de aici că niciun nume semnificând o individualitate nu e comunicabil mai multor subiecți nici în realitate, nici pe bază de raționament, într-adevăr, nu poate intra în aprehensiune pluralitatea acestei individualități. Se deduce că niciun nume semnificând o individualitate nu e comunicabil mai multora ca termen propriu, ci numai prin analogie, așa cum cineva poate în mod metaforic fi numit Ahile, în măsura în care posedă vreuna din calitățile lui Ahile, ca spre exemplu forța sa. Dacă e vorba de forme care nu sunt individualizate prin vreo supoziție, ci există prin ele însele, fiind subzistente, dacă se înțelege că aceste forme sunt considerate intrinsec, atunci ele n-ar putea fi comunicate nici în realitate, nici pe baza raționamentului, ci probabil numai prin analogie, cum s-a spus despre subiecții individualizați¹. Dar pentru că nu putem concepe formele simplificate, subzistând prin ele însele, așa cum sunt ele, ci le concepem că pe niște forme compuse, având o formă în materie, pentru acest temei, așa cum s-a spus mai sus la capitolul 1 al *Quaestio* II, le dăm denumiri la concret, care semnifică natura lor, de parcă am formula o ipoteză. Rezultă în ceea ce privește noțiunile denumirilor, că același raționament stă la baza denumirilor, care sunt atribuite de noi pentru a semnifica natura lucrurilor compuse și în privința denumirilor care sunt atribuite de noi pentru semnificarea naturilor simplificate, subzistente.

Se deduce că atunci numele lui Dumnezeu a fost atribuit pentru a semnifica Firea Divină, așa cum s-a spus în capitolul precedent, Firea Divină nu este multiplicabilă, cum s-a demonstrat mai sus la *Quaestio* XI, cap. 3; urmează că numele de *Dumnezeu* este incomunicabil în realitate, în schimb poate fi comunicabil în opinia vreunui, așa cum numele soarelui este comunicabil în opinia celor

¹Formele îngerilor nu sunt comunicabile realmente, deoarece sunt individuale. Ele nu sunt nu numai pe bază rațională, pentru că sunt individualizate prin ele însele, atât ca firi, ca și ființele propriu-zise, așa cum albul, dacă ar subzista prin el însuși, ar fi în mod absolut unic. Acest raționament îl determină pe Thoma să considere ca absolut imposibil să existe doi îngeri de aceeași specie, teză celebră, de foarte multe ori combătută, însă întotdeauna în numele unei filosofii diferite.

care cred în existența mai multor aștri solari. Spre susținerea acestei teze se recurge la cele spuse de sfântul Apostol Pavel în *Epistola către Galateni*, IV, 8: „Voi ați slujit celor care nu erau divinități” și pe baza *Glossei*, unde se spune: „Nu există divinități prin Firea lor, ci numai în păreriile oamenilor.” Totuși, este comunicabil numele de *Dumnezeu*, nu pe baza semnificației integrale, ci pe baza unei părți din el, și anume printr-o oarecare analogie, ca să li se spună divinități ca unii care sunt împărtășiți din esența Dumnezeirii prin analogie, prin cele spuse în psalmul LXXXI, 6: „Am spus, sunteți divinități.”

Dar dacă, într-adevăr, i-ar fi atribuit lui Dumnezeu vreun nume, nu pentru a-l semnifica pe el, pe baza Firii sale, ci ca subiect, pe baza faptului că el este, numele lui este incomunicabil în mod absolut, așa cum e cazul Tetragramei la evrei și e aidoma, ca și cum cineva ar impune soarelui un nume, desemnând individualitatea lui.

În primul rând, trebuie să spun că Firea Divină nu este comunicabilă decât în cazul participării și analogiei.

În al doilea rând, trebuie să spun că numele de *Dumnezeu* este un apelativ și nu un nume propriu, deoarece înseamnă Firea Divină ca și cum ar exista într-un subiect, cu toate că Dumnezeu, conform realității nu e nici o natură universală, nici un subiect singularizat. Ori denumirile, într-adevăr, nu urmează modul de-a fi al lucrurilor, așa cum sunt ele, ci modul de-a fi, în conformitate cu modul de-a fi în cunoașterea noastră. Cu toate acestea, în conformitate cu adevărul lucrurilor, numele *Dumnezeu* este incomunicabil, așa cum s-a spus și despre denumirea de *soare* în corpul acestui capitol.

În al treilea rând, trebuie să se spună că aceste apelative: *bun*, *înțelept* și altele asemănătoare au fost acordate de la perfecțiunile care sunt împărtășite de Dumnezeu creaturilor sale umane, dar ele nu au fost atribuite pentru a semnifica Firea Divină, ci desemnează perfecțiunea absolută a Dumnezeirii. Pentru acest temei, pe baza acestui adevăr, aceste denumiri sunt comunicabile multora. Însă termenul *Dumnezeu* are obârșia atribuită de la operele proprii ale lui Dumnezeu, pe care le experimentăm continuu, pentru a-i desemna firea sa Divină.

CAPITOLUL 10

OARE NUMELE DE DUMNEZEU ÎN MOD UNIVOC A FOST ACORDAT DUMNEZEIRII PRIN PARTICIPAREA LUI CONFORM FIRII SALE ȘI OPINIILOR CREATURILOR SALE?

La al zecelea capitol procedăm așa:

1. În mod evident numele de Dumnezeu este atribuit în chip univoc de Dumnezeu prin împărtășirea esenței sale unor creaturi umane, conform Firii sale și în conformitate cu unele opinii. Într-adevăr, unde există o semnificație diferențiată nu există contradicție între afirmație și negație, căci echivocul împiedică contradicția. Dar când un catolic spune: idolul nu este Dumnezeu, îl contrazice pe păgânul care spune: idolul este Dumnezeu.

În afară de aceasta, în măsura în care se susține că idolul este Dumnezeu după credința unora și nu în conformitate cu adevărul, și tot după convingerile acestora se susține că fericirea constă în desfătărilor carnale și nu în (apărarea și triumful) adevărului. Și pe baza acestei fericiri susținute de idolatri și în disprețul adevăratei fericiri se difuzează univoc noțiunea unei astfel de fericiri. Ca urmare și termenul de *Dumnezeu* e rostit univoc, conform adevărului, dar concomitent și credința în idolul Dumnezeu, după convingerea idolatriilor.

În afară de aceasta, idolatrii susțin univoc credința lor pe baza unui singur raționament (nefondat). În schimb, credinciosul catolic adevărat, când afirmă că unul este adevăratul Dumnezeu înțelege sub numele lui Dumnezeu Ființa atotputernică, care trebuie mai presus de toate venerat. Dar la fel înțeleg și păgânii când pretind că idolul lor îl reprezintă pe Dumnezeu. Deci termenul de Dumnezeu este rostit de ambele tabere univoc.

În afară de aceasta, dacă ceea ce există adâncit în intelect există și în asemănarea lui, atunci există în realitate, cum Aristotel spune în *Peri hermeneias*, cap. 1. Însă viețuitoarele animale sunt exprimate în mod echivoc, fie că e vorba de animalele adevărate, fie de cele zugrăvite.

În afară de aceasta, nimeni nu poate să știe ceea ce nu cunoaște. Păgânii nu cunosc adevărata divinitate. Deci când ei afirmă: acest idol îl reprezintă pe Dumnezeu, ei nu se referă la adevărata divinitate. În schimb, credinciosul catolic când rostește că există un unic Dumnezeu, el știe semnificația acestui adevăr. Deci acest nume de *Dumnezeu* este rostit în mod echivoc, nu univoc, cum spun

idolatrii.

Răspunsul meu este acesta: trebuie să se afirme în privința acestui nume de *Dumnezeu* prin trei semnificații, și anume că acest nume de *Dumnezeu* nu este acceptat nici în mod univoc, nici echivoc, ci prin analogie. Se deduce limpede că atitudinea univocilor este îndeobște bazată pe același raționament, dar a echivocilor în general este diferită; în cazul analogiei, trebuie ca denumirea acordată pe baza singurei semnificații acceptate să fie introdusă în definiția acelei denumiri pe baza altor semnificații acceptate. Așa cum o ființă denumită pe baza substanței sale este introdusă în definiția acelei Ființe, pe bază accidentală, așa cum termenul de *sănătos* se atribuie unui animal introducându-l într-o definiție de om sănătos, când e vorba despre urină și despre medicament, și în acest caz, la omul sănătos, urina este semnificativă, iar medicamentul, binefăcător. La fel se întâmplă și în cazul de față. Căci această denumire de *Dumnezeu* este justificată pe baza faptului că este atribuită adevăratului Dumnezeu, iar în credința idolatrilor termenul de *Dumnezeu* e atribuit pe baza unor păreri și participări, într-adevăr, când îi atribuim Divinității denumirea de *Dumnezeu* pe baza participației, înțelegem că numele de *Dumnezeu* are asemănarea adevăratului Dumnezeu. În mod similar, când unui idol îi dăm denumirea de *Dumnezeu*, prin acest nume înțelegem că Dumnezeu semnifică ceva despre care oamenii cred că e vorba despre Dumnezeu. Și astfel este evident că cu totul altceva este semnificația numelui și că una din acele semnificații este inclusă în alte semnificații. De aici se deduce că este evidentă analogia.

Așadar, în primul rând trebuie să se spună că multiplicarea numelor nu este așteptată în funcție de sensul numelor, ci în conformitate cu semnificația. Într-adevăr, numele de *om*, despre care se va vorbi fie adevărat, fie fals, se spune ceva într-un singur fel. Însă atunci se va vorbi în multiple moduri, dacă prin numele de *om* vom înțelege că e vorba de mai multe aspecte diferite. Gândiți-vă numai dacă unul ar înțelege că prin acest termen este vorba de un om adevărat, în schimb altul ar înțelege sub acest termen că e vorba de o piatră sau de orice altceva. De aici se deduce că atunci când credinciosul catolic afirmă că idolul nu-l reprezintă pe Dumnezeu, în schimb păgânul îl contrazice pe cel ce face o astfel de afirmație, deoarece și unul și celălalt folosesc acest termen, pentru a-l desemna pe adevăratul Dumnezeu. Într-adevăr, când păgânul spune că idolul îl reprezintă pe Dumnezeu, el nu se folosește de acest nume pe baza semnificației juste a noțiunii care reprezintă Dumnezeirea, ci a ereziei lui. În schimb, catolicii folosesc în mod corespunzător toate denumirile, așa cum psalmul XLV, 5, spune: „Toate divinitățile adorate de păgâni sunt demoni”.

În mod similar trebuie să se argumenteze și la *punctele 2 și 3*. Căci acele argumente se bazează pe diversitatea de sens a termenului și pe baza semnificației diferite a noțiunii.

În al patrulea rând trebuie să se spună că termenul de *animal* atribuit fie animalului adevărat, fie celui zugrăvit, nu e vorba de-un echivoc pur. Însă Filosoful îi acordă o accepție largă termenului echivoc, datorită faptului că e inclus în el și analogia, deoarece și o ființă, când furnizează exemplul de analogie, despre ea se spune că are sens echivoc când are sensuri diferite.

CAPITOLUL 11

OARE NUMELE „CEL CARE ESTE” REPREZINTĂ PRIN EXCELENȚĂ NUMELE PROPRIU AL LUI DUMNEZEU?

La al unsprezecelea capitol procedăm așa:

1. În mod evident acest nume nu reprezintă denumirea propriu-zisă a lui Dumnezeu. Într-adevăr, această denumire care există nu este un termen care nu e comunicabil, așa cum s-a spus la capitolul 9 al acestei *Quaestio*, ci acest nume care există nu este un termen incomunicabil. Prin urmare, această denumire care există nu-i numele propriu al lui Dumnezeu.

În afară de aceasta, Dionysios Areopagitul spune în *De Div. Tfm.*, cap. III, că „denumirea binelui este evidentă pentru toate acțiunile săvârșite de Dumnezeu”. Această afirmație este corespunzătoare în cel mai înalt grad Dumnezeirii, deoarece că reprezintă primul principiu al lucrurilor, deci se cuvine ca lui Dumnezeu să-i acordăm denumirea de Bine și nu „Acela care este”.

În afară de aceasta, în mod evident orice nume divin implică un raport cu creatura, pentru că Dumnezeu nu e cunoscut de noi decât prin intermediul creaturilor umane. Ori a ne adresa lui Dumnezeu, spunându-i „Cel care este” n-are nicio corelație cu creaturile umane. Deci acest nume care i se atribuie nu e cel mai propriu nume al Dumnezeirii.

Din contră, în cartea *Exodul*, III, 13-14, când Moise i-a pus lui Dumnezeu întrebarea: „Dacă evreii mă vor întreba: «Care e numele lui? Ce le voi răspunde eu?» Domnul i-a răspuns: «Așa le vei spune: Cel care m-a trimis pe mine la voi»”¹. Prin urmare, acest nume „Cel care este”, este cel mai propriu al lui Dumnezeu.

Răspunsul meu este: 1. Trebuie să spunem că numele „Cel care este” reprezintă cea mai proprie denumire adresată lui Dumnezeu pentru trei rațiuni:

În primul rând, pentru semnificația sa, deoarece desemnează o formă oarecare, numai că ESTE. De aici se deduce că Ființa lui Dumnezeu este identică cu esența sa, așa cum s-a arătat mai sus la *Quaestio* III, cap. 4, este evident că dintre toate denumirile care i-au fost acordate niciuna n-a fost mai adecvată decât aceasta, îndeobște, fiecare termen al denumirii este în funcție de forma sa.

În al doilea rând, pentru universalitatea denumirii. Într-adevăr, toate celelalte denumiri ale lui Dumnezeu sunt fie mai puțin

¹Textul biblic este: „Eu sunt”, la pers. 1, căci cel care vorbește e Dumnezeu.

comune, fie, pentru cazul că ar fi echivalente, adaugă un oarecare surplus, pe baza raționamentului, care îl califică și-l determină într-un mod oarecare¹. Intellectul nostru însă nu-i poate cunoaște esența lui însăși în decursul acestei vieți, așa cum este sinea lui, și oricare determinare s-ar face în jurul persoanei sale prezintă lacune față de ceea ce este el.

De aceea, cu cât denumirile sale sunt mai puțin determinate, și mai comune și absolute, cu atât mai propriu îi sunt atribuite de noi Dumnezeuirii. De aceea sfântul Ioan Damaschinul spune în *De Fide Orth.*, I, 9: „Din toate denumirile pe care le atribuim lui Dumnezeu cea mai adecvată este «Cel care este» “. Într-adevăr, această definiție este atotcuprinzătoare, fiind aïdorna unui ocean nesfârșit și nemăsurat de substanță.”

În sfârșit, în *al treilea rând*, pe baza celor incluse în semnificația sa, căci această denumire se referă la semnificația prezentă, ceea ce corespunde în mod propriu lui Dumnezeu, a cărui Ființă nu cunoaște nici trecut, nici viitor, cum spune sfântul Augustin în *De Trin.*, V, cap. 2 și în cartea LXXXII1, cap. 17.

În *primul rând*, trebuie să spun că expresia „Cel care este” e mult mai proprie și mai adecvată pentru el decât denumirea de *Dumnezeu*, deoarece termenul derivă de la *esse* = esența sa, care corespunde și modului de exprimare și formelor accesorii, așa cum s-a spus în corpul capitolului. Cu toate acestea, trebuie să admitem că termenul *Dumnezeu* este mai propriu, deoarece s-a impus pentru a desemna Firea sa Divină. Și mai propriu și mai adecvat este numele *Tetragrammaton*, care s-a impus pentru a desemna însăși substanța Dumnezeuirii incomunicabile și singulare, dacă e permis să ne exprimăm astfel².

În *al doilea rând*, trebuie să spun că termenul „Bunul” este apelativul primordial al lui Dumnezeu, în măsura în care reprezintă cauza, în care caz Dumnezeu nu e luat în considerare în mod absolut, căci *esse* luat în mod absolut precedă cauza.

În *al treilea rând*, trebuie să spun că nu este necesar ca toate denumirile divine să implice raportul cu creaturile omenești. Este îndeajuns să fie atribuite de la unele perfecțiuni comunicate de Dumnezeu creaturilor umane și între acestea prima este *esse*, de

¹ Spre ex., Binele, Adevărul, Unicul, Frumosul, Desăvârșitul și multe alte apelative împrumutate din transcendentalism, identice cu Ființa, echivalente cu cele sintetizate în propoziția afirmativă „Cel care este”, sau „Eu sunt cel care sunt”. Însă fiecare din acești termeni implică o interpretare rațională care o deosebește de altele, așa cum s-a văzut la Quaeslio V, cap. 1.

² „Cel care este” e traducerea tetragramei ebraice, corespunzătoare apelativului Iehovah-Yahweh. Gonet, istoriograful Evangheliilor, face această remarcă: Deus în toate limbile, în ebraică, greaca, latină, arabă, franceză, spaniolă, germană e redat prin 4 litere corespunzătoare tetragramei universale.

unde derivă expresia „CEL CARE ESTE”¹.

¹Pentru Thoma „esse”, în expresia „Cel care este”, care servește pentru a-l numi pe Dumnezeu, se identifică cu FIINȚA creaturilor umane „FIREA”.

CAPITOLUL 12

OARE REFERITOR LA DUMNEZEU SE POT FORMA PROPOZIȚII AFIRMATIVE?

La al doisprezecelea capitol procedăm așa:

1. În mod evident, referitor la Dumnezeu nu se pot forma propoziții afirmative. Într-adevăr, Dionysios Areopagitul, în operă sa *De cael. Hier.*, cap. 2, spune: „În ceea ce-1 privește pe Dumnezeu, negațiile sunt adevărate, afirmațiile sunt lipsite de consistență”.

În afară de aceasta, Boetius, în *De Trinitate*, cap.2, spune următoarele: „O formă simplă nu poate alcătui un subiect”. Ori Dumnezeu este o formă simplă în cel mai înalt grad, cum s-a arătat mai sus la *Quaestio* III, cap. 7 și 8. Deci el nu poate servi ca subiect. Ori Ființa la care se referă o propoziție afirmativă este luată ca subiect. Deci nu se poate alcătui o propoziție afirmativă referitoare la Dumnezeu.

În afară de aceasta, orice inteligență care concepe realitatea altfel decât este ea, gândește fals. În schimb Dumnezeu își are SUUM ESSE = esența sa, lipsită de orice compunere sau compoziție, așa cum s-a demonstrat mai sus la *Quaestio* III, cap. 7. Așadar, când oricare inteligență afirmativă concepe ceva prin intermediul unei compoziții, în mod evident referitor la Dumnezeu nu se poate forma o propoziție afirmativă.

Cu toate acestea, credința nu conține nicio eroare. Dar unele propoziții sunt atribuite credinței, potrivit căreia Dumnezeu este și Treimea și Unul și că este Atotputernicul. Prin urmare, referitor la Dumnezeu se pot forma cu adevărat propoziții afirmative.

Răspunsul meu e că pot fi formate cu adevărat propoziții afirmative referitoare la Dumnezeu. Pentru evidența acestui adevăr, trebuie să se știe că în oricare propoziție afirmativă adevărată trebuie ca subiectul și predicatul să însemne în mod real același lucru într-un mod cert, iar din punct de vedere rațional, diferite lucruri. Și aceasta are valabilitate atât în propozițiile în care atributul reprezintă o calitate accidentală, dar și în cazul în care este un atribut substanțial. Spre exemplu, „omul” și „albul” reprezintă în mod evident unul și același subiect, dar diferă din punct de vedere rațional, fiind un concept al spiritului, căci unul este conceptul „om” și altul conceptul „alb”. Și prin analogie, când spunem: omul e un animal, dar în măsura în care este om este cu adevărat și viețuitoare, având în vedere faptul că are o fire sensibilă care-1 rânduiește în regnul animalelor, dar e dotat și cu rațiune, datorită

cărui aspect este și om. De aici se deduce că subiectul și predicatul au același membru, dar noțiunile sunt diferite. Dacă acum se formează propoziții, în care același lucru e afirmat de aceeași persoană, această lege se verifică într-un anumit mod, căci ceea ce inteligența consideră drept subiect, ea îl face să joace rolul de membru, iar ceea ce consideră drept predicat, inteligența îi prezintă natura ca pe un membru și acest fapt contribuie în ochii logicienilor ca predicatele să fie considerate drept forme, iar subiectele drept materie. Ori diversității concepțiilor care se întâlnesc aici îi corespunde pluralitatea, distincția predicatului și subiectului, iar identitatea reală este desemnată prin compoziția însăși. Dumnezeu luat în considerație prin sine însuși este în mod absolut unul și simplu. Totuși inteligența noastră ia cunoștință despre el prin diferite concepții, neputând constata cum este Dumnezeu. Astfel deci, pluralitatea rațională care intervine aici este reprezentată prin diversitatea predicatului și subiectului în frazele noastre afirmative, în schimb unitatea la rândul ei e reprezentată în aceleași fraze prin compunerea lor.

În primul rând, trebuie să spun ceea ce afirmă Dionysios Areopagitul, că afirmațiile referitoare la Dumnezeu sunt lipsite de fundament, sau după o altă traducere necorespunzătoare, în măsura în care nici o denumire acordată lui Dumnezeu nu i se potrivește nici după modul semnificării, nici după realitatea lucrurilor semnificate, cum s-a spus mai sus la capitolul 3 al acestei *Quaestio*.

În al doilea rând, trebuie să spun că inteligența noastră nu poate cuprinde formele simple subzistente, așa cum se prezintă ele însele. Dar ea le concepe în modul compuselor în care există ceva care e subiect și ceva care este inerent acestui subiect. De aceea prinde formă simplă a subiectului și-i atribuie ceva.

În al treilea rând, trebuie să spun că această propoziție: o inteligență care concepe realitatea altfel decât este ea concepe fals lucrurile și trebuie interpretată poziția ei în două moduri. Adverbul „altfel” poate servi ca să precizeze verbul „a concepe”, fie din partea obiectului, fie din partea inteligenței însăși. Dacă se ia partea obiectului, propoziția este adevărată și sensul ei este acesta: oricare inteligență care concepe altfel realitatea decât se prezintă ea trage concluzii false. Dar nu e cazul în propoziția noastră. Dacă formăm propoziții afirmative referitor la Dumnezeu, inteligența noastră nu-l declară că e o ființă complexă, ci simplă. Dacă se ia, dimpotrivă, adverbul alături de subiect, propoziția este falsă, căci într-un fel se manifestă lucrarea inteligenței și într-altul modul de existență. Este evident că inteligența noastră concepe în chip imaterial lucrurile materiale care sunt sub ele. Cu toate acestea ea nu le declară imateriale, însă modul de-a concepe este imaterial. De asemenea

inteligența noastră concepe ființele simple care sunt după modul său prin sistemul de compunere, dar nu afirmă compoziția lor. Astfel, inteligența noastră nu are concepții false pentru a forma propoziții compuse în ceea ce privește pe Dumnezeu.

QUAESTIO XIV

ȘTIINȚA DESPRE DUMNEZEU

După prezentarea acelor probleme care se referă la substanța divină rămâne să tratez despre acele aspecte care se referă la lucrările lui. Și pentru că există lucrări de două categorii, unele care rămân la subiectul care acționează și altele care tind către un efect exterior, în primul rând vom trata despre știință și despre voință (căci a înțelege cuprinde procesele inteligenței, iar a voi depinde de voința celui care își exercită voința). Apoi vom trata despre puterea lui Dumnezeu, care acționează ca principiu al lucrărilor divine care se desfășoară cu efecte exterioare. Și pentru că cunoașterea este una din formele vieții, după tratarea despre știința divină trebuie făcute considerații referitoare la viața divină. Deoarece știința are drept obiect adevărul, va trebui să facem considerații asupra adevărului și falsității. În sfârșit, pentru că orice fapt și oricare lucru rezidă în persoana care le cunoaște va trebui să adăugăm la știința divină luarea în considerare a Ideilor¹, deoarece concepțiile care se ocupă cu tratarea Dumnezeirii se cheamă Idei.

În ceea ce privește știința, pot fi menționate și cercetate 16 chestiuni:

1. Există știință în privința Dumnezeirii? —
2. Există oare o cunoaștere a esenței Dumnezeirii? —
3. Poate fi oare cuprinsă cu mintea Dumnezeirea? —
4. În Dumnezeire actul inteligenței este identic cu substanța?
5. Oare Dumnezeu cunoaște și altceva în afara persoanei sale proprii? —
6. Oare Dumnezeu posedă o cunoaștere proprie și a altor ființe?
7. Oare e discursivă știința lui Dumnezeu? —
8. Oare știința lui Dumnezeu este cauza lucrurilor? —
9. Oare știința lui Dumnezeu se extinde și asupra celor ce nu sunt? —
10. Se extinde această știință și asupra răului? —
11. Se extinde ea și asupra existențelor singulare? —
12. Se referă ea și asupra problemei și domeniului infinitului? —
13. Oare știința lui Dumnezeu are vreo contingentă cu viitorul? —
14. Oare poate fi enunțat și descifrat viitorul? —
15. Oare știința lui Dumnezeu este supusă schimbărilor? —

¹Thoma îi reproșează lui Platon că a ignorat acest principiu, când a afirmat existența abstractă a Ideilor prin acest raționament că lucrurile sunt în stare abstractă în inteligență.

16. Are oare Dumnezeu o cunoaștere speculativă sau practică asupra lucrurilor?

CAPITOLUL 1

EXISTĂ OARE O ȘTIINȚĂ REFERITOARE LA DUMNEZEIRE?

La primul capitol procedăm așa:

1. În mod evident nu există o știință referitoare la Dumnezeu. Într-adevăr, știința este un *habitus* = dispoziție a spiritului (și caracter al spiritualității). Acest *habitus* nu poate intra în competiție cu Dumnezeirea, deoarece se situează între putere și act. Deci nu există știință referitoare la Dumnezeu¹.

În afară de aceasta, știința, deoarece se fundamentează pe concluzii, reprezintă cunoașterea cauzată de un alt factor, și anume de cunoașterea așa- numitelor *principia*. Ori în Dumnezeire nimic nu poate avea o cauză. Deci nu există știință referitoare la Dumnezeu.

În afară de aceasta, întreaga știință este universală sau particulară, în Dumnezeire însă nu există universalitate și particularitate², cum s-a arătat mai sus la *Quaestio* III, cap. 5. Deci asupra Dumnezeirii nu există vreo știință.

Din contră, Apostolul Pavel scrie în *Epistola către Romani*, II, 33: - „O elevație ineputabilă a înțelepciunii și a științei lui Dumnezeu”.

Răspunsul meu este că trebuie să afirmăm că cea mai desăvârșită Știință din lume este cea referitoare la Dumnezeire. Pentru evidența acestui adevăr trebuie luat în considerație faptul că ființe dotate cu harul cunoașterii se diferențiază de ignoranți, deoarece ignoranții nu posedă decât forma existenței lor (gregare), în timp ce cei dotați cu harul cunoașterii au prin firea lor capacitatea de receptare, căci cel ce cunoaște are înăscută în firea lui puterea de-a cunoaște și forma altei ființe ori a altui lucru, căci specificul faptei sau lucrului cunoscut rezidă în capacitatea celui care cunoaște. De aici se deduce în mod evident că ființele lipsite de harul cunoașterii sunt mai reduse la fire, mai delimitate. Dimpotrivă, firea celor dotați cu darul cunoașterii posedă amplitudine și extindere. De aceea Filosoful în *De anima*, III, 37, spune: „Spiritul este într-o oarecare măsură totul”. Ori delimitarea formei se datorează materiei. De aici rezultă că formele, așa cum am afirmat mai sus, pe baza considerentului că

¹O dispoziție activă este intermediară între putere și act, e actuală în raport cu pura capacitate de-a primi o sugestie de acest gen, și potențială în raport cu folosirea acestei dispoziții. O ființă umană supradotată, pentru a deveni savantă a trebuit să treacă de la ignoranța la intelectualitate creatoare și știință.

²Generalitatea și particularitatea se raportează la genuri și specii, la treptele gândirii și la lucrurile care au fost declarate că sunt străine lui Dumnezeu.

sunt mai lipsite de materialitate, au acces la infinit¹. Se deduce deci că imaterialitatea unei ființe constă în capacitatea de-a raționa(*rațio*) a unei ființe care e dotată cu darul cunoașterii = *rațio cognoscitiva*.

Gradul său de cunoaștere se măsoară cu imaterialitatea sa. În *De anima*, II, 124, se spune că plantele sunt lipsite de darul cunoașterii datorită materialității lor. Simțirea sau sensibilitatea în schimb are darul cunoașterii, este deci „*cognoscitivă*”, pentru că este receptivă, adică are capacitatea de recepționare a speciilor lipsite de materialitate. Și inteligența este cognoscitivă, adică are o mai mare capacitate de cunoaștere, deoarece ea este mai separată de materie, iar după expresia lui Aristotel în *De anima*, III, 4-7 mai pură = „*immixtus*”. De aici se deduce că Dumnezeu, pentru temeiul că se situează pe treapta cea mai înaltă a imaterialității, cum se deduce și din cele scrise mai înainte la *Quaestio* VII, 1, unde la fel se află pe treapta cea mai înaltă a cunoașterii (*cogniție*)².

În primul rând, trebuie să se spună deci că datorită faptului că perfecțiunile purced de la Dumnezeu către creaturile umane, cum s-a spus mai sus la *Quaestio* IV, 2, sunt pe-o treaptă superioară, se cuvine ca, în măsura în care lui Dumnezeu i se atribuie o denumire luată de la o creatură umană, să se elimine de la semnificația lui orice se referă la o imperfecție acordată creaturii umane. De aici rezultă că știința referitoare la Dumnezeire nu reprezintă o calitate, sau *habitus* — dispoziție spirituală. — Ci substanțialitate și act pur.

În al doilea rând, trebuie să spun că ceea ce la creaturile umane este multiplicat și divizat, la Dumnezeu există manifestat simplu și unitar, cum s-a spus mai sus la *Quaestio* XIII, 4.

La om însă pentru diferitele obiecte ale cunoașterii există cunoașteri felurite. Căci în măsura în care cunoaște *principia*, se poate spune că creatura umană posedă inteligență, posedă știință, în măsura în care cunoaște concluziile, înțelepciune, în măsura în care cunoaște cauza supremă, prudența, cumpănirea, când Dumnezeu

¹Thoma denumeste formele intenționale fără materie, specii. Specia este o formă prezentativă. Considerată în raport cu obiectul, specia reprezintă o dublură sau o asemănare, - similitudo. În raport cu subiectul, specia e o nouă determinare, iar cu imitația obiectului, determinare orientată spre exterior. Ea stabilește între subiectul care o primește și obiectul de unde ea emană un fel de atracție care reprezintă cunoașterea. La Aristotel este expresia a fi separat, fiind identică cu cea folosită de Anaxagora pentru a separa de Universul în mișcare, inteligența sa.

²În cuprinsul lucrărilor sale Thoma ne furnizează numeroase dovezi referitoare la cunoașterea lui Dumnezeu. În acest capitol 1 din *Quaestio* XIV, Thoma reia considerațiile sale referitoare la cognoscens — cel care cunoaște și ale cognoscibilului (cognoscibilis). Întregul esențial aici este Spiritul uman care prin esența sa divină e capabil să cunoască totul. Prin acest mijloc, perfecțiunea Universului se poate concentra într-o unică și aceeași ființă, perfecțiunea supremă. După spusele filosofilor platonicieni și neoplatonicieni, perfecțiunea supremă este accesibilă spiritului nostru într-o asemenea măsură, încât poate intui întreaga ordine a Universului, precum și cauzele sale. Cum Dumnezeu se află la punctul suprem al separației materiei, și fiind dotat cu integra potenția — întreaga capacitate potențială, el este un cognoscens pe cea mai înaltă treaptă a cognoscibilului. În schimb, noi care știm ce este Dumnezeu, nu-i putem da măcar o definiție parțială.

este informat asupra *agibilia* = activitatea în curs de desfășurare. Dar Dumnezeu cunoaște toate acestea printr-o sesizare simplă și unică, cum se va vedea ulterior la capitolul 7. Rezultă că simpla cunoaștere a lui Dumnezeu admisă poate fi desemnată prin orice fel de denumire, cu condiția ca totuși în propovăduirea sa divină să se elimine orice imperfecție și să rețină tot ce este perfect.

Căci astfel stă scris în cartea lui *Iov*, XII, 13: „în ființa lui sălășluiește înțelepciune și putere; el are și cumpăt și inteligență”.

În al treilea rând, trebuie să se spună că știința Dumnezeirii corespunde modului de cunoaștere a lui, căci obiectul cunoscut este la cel care-l cunoaște, după modul de-a fi al celui din urmă. Și pentru că esența Dumnezeirii posedă un mod al dăinuirii superior modului creaturilor umane, în schimb știința divină nu are modul științei creaturilor omenești, ca să fie ori universală, ori particulară, ori în *habitus*, ori în ipostaza potențialității, ori în vreo altă formă similară acestora.

CAPITOLUL 2

OARE DUMNEZEU UZEAZĂ DE PROPRIA SA INTELIGENȚĂ PENTRU A SE CUNOAȘTE?

La al doilea capitol procedăm așa:

1. În mod evident, Dumnezeu nu uzează de propria sa inteligență, pentru a se cunoaște. Într-adevăr, în lucrarea *Despre cauze*, 15, se scrie: „Oricare ființă care își cunoaște Propria sa esență revine la esența sa printr-o întoarcere completă”. Însă Dumnezeu nu iese din esența sa, el nu se mișcă în niciun mod. El nu încearcă să se întoarcă la esența sa. Prin urmare, el nu se folosește de inteligența sa pentru a se cunoaște.

În afară de aceasta, a cunoaște înseamnă într-o oarecare măsură a pătimi și a se emoționa, cum spune Aristotel în *De anima*, III, 12 și 28: „Știința este o activitate spirituală de asimilare a lucrurilor și faptelor știute, iar ceea ce se știe constituie perfecțiunea celui care știe. Ori nimeni nu se emoționează, nu pătimește ori nu se desăvârșește prin sine însuși, nu-și este asemănător lui însuși”, cum spune sfântul Hilarius în operă sa *De Trinitate*, III. Deci Dumnezeu nu se preocupă să se cunoască pe sine însuși.

În afară de aceasta, prin inteligență în primul rând noi, creaturile umane, suntem asemănători lui Dumnezeu, deoarece, așa cum afirmă Augustin în operele sale *De Trin.*, XV, 1 și *Super Genes.*, VI, 12, „prin inteligența spirituală reprezentăm o imagine asemănătoare lui Dumnezeu”. Ori inteligența noastră nu se va înțelege pe sine decât numai în măsura în care înțelege alte lucruri, cum spune Aristotel în lucrarea sa *De anima*, III, 9¹. Deci Dumnezeu nu caută să se cunoască pe sine, în schimb se preocupă să înțeleagă totul în jurul său².

Contra acestei teze, sfântul Apostol Pavel, în *Epistola 1 către Corinteni*, II, spune: „Nimeni nu cunoaște cele ce sunt ale lui Dumnezeu, în afară de Spiritul Dumnezeirii”.

Răspunsul meu e că trebuie să spunem că Dumnezeu se cunoaște pe sine însuși³. Pentru evidența acestei concluzii trebuie să

¹Trebuie reținută această formulă care are o mare importanță pentru ontologia lui Thoma. Această întoarcere completă a cunoașterii, bine interpretată îi permite să intuiască și să sesizeze și concomitent să îmbrățișeze și să pătrundă și subiectul și obiectul care reprezintă distincția lor esențială, și intima comunitate de natură.

²Această remarcă este deja inclusă în aceea a argumentării prime, căci întoarcerea completă de care e vorba are ca punct de plecare obiectul spiritului, de la care pornește reflecția retroactivă, prin inteimediul actului ajungând la puterea operativă și în final la esență.

³Această ipoteză se apropie de aceea care îi acordă lui Dumnezeu o cunoaștere progresivă a lui însuși în natură și în umanitate.

se știe că în cazul unor lucrări care se săvârșesc în scopul unui efect exterior, obiectul lucrării care este desemnat ca termen reprezintă ceva în exteriorul subiectului care acționează; dimpotrivă, când este vorba de lucrări care depind de subiectul care acționează, atunci este vorba de *operațio in actu* = lucrarea se împlinște¹. De aceea Aristotel, în *De anima*, III, 36 și 37, spune că sensibilitatea *in actu*, cu simțirea *in actu* și cu intelectul *in actu* este identică cu inteligibilul *in actu*. Într-adevăr, noi simțim sau înțelegem ceva, deoarece intelectul nostru e informat sau determinat actualmente de forma intențională a sensibilului sau a inteligibilului. Pe baza acestui raționament, atât simțirea, cât și intelectul sunt deosebit de sensibile sau inteligibile, deoarece amândouă sunt în stare potențială².

Cum, prin urmare, în Dumnezeu nu există nimic în stare potențială, ci numai act pur, este necesar ca la el intelectul și obiectul intelectului să fie identice în toate modurile și manifestările într-o asemenea măsură ca niciodată să nu fie lipsit de-o formă inteligibilă în mod similar, cum intelectul nostru se înțelege cu noi în stare potențială. Pe de altă parte, forma inteligibilă trebuie să nu fie diferită de substanța inteligenței divine, cum se întâmplă cu intelectul nostru când este *intelligens in actu*. Prin urmare, forma inteligibilă se identifică cu însăși inteligența divină și în modul acesta ea se cunoaște pe sine prin sine însăși³.

La prima obiecție trebuie să spun că a reveni la esența sa nu

¹Din moment ce în Dumnezeu există inteligență și este și supremă și suverană, este oșios să se pună întrebarea dacă Dumnezeu se cunoaște pe sine însuși. Strădania lui Thoma nu e de-a demonstra aceasta, ci de a stabili o condiție esențială, a cărei necunoaștere dă loc la tot felul de obiecții. Concluzia e că Dumnezeu se cunoaște pe sine prin sine însuși, printr-o cunoaștere imediată, fără distincția subiectului și a obiectului, fără interpunere de imagine.

²Când sensibilul sau inteligibilul este în stare potențială, cu alte cuvinte când obiectul în sinea sa e simplu, capabil de-a fi simțit sau înțeles, dar să-și exercite potențialitatea, evident este distinct de sensibilitate și inteligență, care trebuie să activeze mai târziu. Când, la rândul său, sensibilitatea, sau inteligența este în potențială, adică în starea și capacitatea de-a cunoaște, însă fără a-și exercita această capacitate, la fel este distincția de obiect.

³Dar când are loc actul cunoașterii și cum acest fenomen se produce prin aceea că forma determinantă a obiectului vine să determine subiectul și să-i procure un supliment și o prelungire a existenței, cum subiectul se trezește la obiect, cum obiectul ce caracterizează această trezire, care îi furnizează forma immanentă devine pentru caracterul subiectului și intră în ordinul intențional. Acestea comunică între ele printr-un act comun. Și fără a rezulta vreun compus (deoarece subiectul nutrit cu altceva nu mai rămâne același) își creează o unitate mai intimă ca în cazul materiei și formei existențelor fizice. Se constată că o ființă în întregime în actu nu poate avea un obiect destinat cunoașterii, deoarece a cunoaște este o posibilitate, o capacitate, nu un act.

La întrebarea: oare Dumnezeu se cunoaște pe sine însuși? Răspunsul este categoric afirmativ, dar nu numai pe sine însuși se cunoaște, ci întreaga realitate universală. Dumnezeu este în permanență în activitate, referitor la tot ce există. Deci, el care reprezintă perfecțiunea suverană nu e de conceput că ar putea rămâne pasiv față de ceva care ar avea nevoie de-o nouă perfecțiune. Tot ce există e de la Dumnezeu. Cunoașterea tuturor lucrurilor pentru Dumnezeu înseamnă a se cunoaște pe sine. Aristotel constatare și afirmare aceasta în lucrările sale, însă le exprimase lacunar în termeni sibilinici, încât s-ar fi dedus că Dumnezeu ignoră lumea. Thoma îl corectează, afirmând că cunoașterea lui Dumnezeu e independentă de sine.

înseamnă altceva decât a subzista prin sine însuși, în opoziție cu formele de existență care nu subzistă decât într-o materie străină, într-adevăr, forma, când perfecționează o materie și o aduce către sine, când puterea cognitivă izvorâtă din ființă, se răspândește într-o oarecare măsură în această materie și își pierde în ea autonomia sa. Dacă, dimpotrivă, are ființa în ea însăși, se retrage din materie pentru a reveni la sine¹. Puterile cognitive, prin urmare, nefiind subzistente, ci fiind actele unor organe, nu se cunosc pe sine însele, cum se remarcă la diferitele noastre simțuri. În schimb, puterile cognitive subzistente prin ele însele se cunosc pe ele însele. Datorită acestei situații, în lucrarea *Despre cauze* se spune: „Cel ce-și cunoaște propria sa esență revine la esența sa”. Ori a subzista prin sine însuși este primordial cazul Dumnezeirii. Se deduce după acest mod de-a vorbi că Dumnezeu, cunoscându-se pe sine însuși, se întoarce la esența sa.

La a doua obiecție trebuie să se spună că emoțiile și pasiunile sunt echivoce, după cum explică Aristotel în *De anima*, referitor la emoții și pasiuni. Într-adevăr, a avea o concepție prin intermediul inteligenței, nu reprezintă un act imperfect, cum e mișcarea fizică ce purcede de la un subiect și se descoperă că a fost receptat de-un altul, ci e vorba de-un act perfect, al unui subiect constituit care n-are nevoie de-a deveni, e un act immanent, propriu subiectului însuși. Acolo nu există obstacol². În mod similar, deoarece intelectul se realizează și perfecționează prin inteligibil, ori fie se asimilează cu el, această situație îi prieste intelectului când este în putere. Când e în putere, se diferențiază de inteligibile, fiind asimilat de inteligibil, care reprezintă o similitudine a lucrului perceput și se perfecționează prin inteligență, aȘa cum puterea, prin act. Însă intelectul divin, care are nevoie să-și manifeste puterea, nu este perfecționat prin inteligibilul său, nici prin obținerea similitudinii, asimilându-se cu el, ci perfecțiunea îi aparține integral, precum inteligibilul său.

Referitor *la cea de-a treia obiecție* trebuie să se spună că ceea ce este natural nu aparține materiei prime, care e în stare potențială numai datorită faptului că este redusă la act prin formă. Însă intelectul nostru posibil reprezintă în ordinea inteligibilului, așa cum și materia primă în ordinea lucrurilor naturale. Se deduce că

¹Thoma neglijează aici să spună de ce puterile cognitive nu se pot cunoaște pe ele însele. La Quaestio 1, 9, confirmă teza lui Avicenna că asemenea puteri nu pot cunoaște nimic prin intermediul organului lor decât sub condiția care le este esențială. Ori se știe că este un organ intermediar în scopul ca o asemenea putere să reflecte asupra sa însăși. Organul material poate pune puterea în relație cu lumea materială. Aceasta se va putea extinde spre exterior, dar nu ca să reflecte asupra sa însăși.

²Ar exista un obstacol, dacă s-ar înțelege gândirea lui Dumnezeu desfășurându-se succesiv, comportând schimbări. Această condiție nu e necesară. La Dumnezeu actul gândirii este identic cu esența, fiind unică și eternă ca și Dumnezeu.

intelectul nostru posibil nu-i capabil să săvârșească operațiile inteligibilului prin intermediul vreunui inteligibil. Și astfel, el se cunoaște pe sine însuși prin mijlocirea inteligibilului, așa cum le cunoaște și pe toate celelalte. E evident, într-adevăr, că datorită faptului că cunoaște obiectele inteligibile, își înțelege și intelectul său și prin act își cunoaște și puterea intelectuală. Însă Dumnezeu este act pur în măsura în care atât în ordinea cunoașterii cât și în ordinea existențelor, se cunoaște și pe sine însuși.

CAPITOLUL 3

OARE ARE DUMNEZEU FAȚĂ DE SINE ÎNSUȘI COMPREHENSIUNE?

La al treilea capitol procedăm așa:

1. În mod evident nu se pune problema dacă Dumnezeu se înțelege pe sine însuși. Într-adevăr, sfântul Augustin spune în *Octoginta trium Quaest.*, 14: „Cel ce se cuprinde pe sine cu mintea e delimitat”. Însă Dumnezeirea este infinită în toate privințele. Deci el nu e cuprins cu mintea.

În afară de aceasta, se mai ridică obiecția dacă Dumnezeirea este infinită pentru noi, deși pare finit pentru el această teză, se poate astfel combate: e mai adevărat referitor la tot ce-l privește pe Dumnezeu decât ceea ce ne privește pe noi, creaturile sale. Dacă Dumnezeu este pentm sinea *safinitus*, în schimb pentru noi e infinit, e mai aproape de adevăr a se afirma că Dumnezeu este *finitus* decât să se spună că Dumnezeu e infinit. Însă această afirmație contrazice tot ce s-a determinat mai sus. Prin urmare Dumnezeu nu se cuprinde cu mintea pe sine însuși (*Quaestio VII*, cap. 1).

Dar împotriva acestei afirmații se ridică Augustin; în lucrarea sa citată mai sus, spune: „Tot ce se înțelege pe șine se cuprinde cu mintea sa”.

Răspunsul meu este: Dumnezeu se cuprinde cu mintea sa pe sine. Aceasta se demonstrează astfel, într-adevăr, ce cuprinde cu mintea ceva atunci când se ajunge la finalul cunoașterii însăși. Și aceasta se obține când un obiect este cunoscut atât de perfect, în măsura în care este cognoscibil. Așa cum o propoziție demonstrabilă este cuprinsă integral cu mintea, când se cunoaște prin demonstrație, în schimb nu se cunoaște prin vreun raționament probabil. Este evident însă că se cunoaște pe sine însuși atât de perfect, pe cât este de perfect cognoscibil, într-adevăr, o ființă este cognoscibilă în măsura în care ea este *in actu*. În *Metaph.*, IX, 20, Aristotel spune că nu se cunoaște vreun lucru în măsura în care există *in potentia*, ci numai dacă este *in actu*. Atât de mare este puterea (*virtus*) lui Dumnezeu în cunoaștere, pe cât e de mare actualitatea sa în domeniul existenței, deoarece ceea ce-l face pe Dumnezeu cunoscător a toate e faptul că el e în permanență *in actu* și e separat de orice materie *in potentia*, așa cum s-a arătat mai sus. Rezultă deci că Dumnezeu se cunoaște pe sine însuși, pe cât e de cognoscibil. Datorită acestei situații, Dumnezeu se cuprinde perfect cu mintea sa pe sine însuși.

La prima obiecție trebuie să se spună că a cuprinde totalmente cu mintea, dacă se ia totul la propriu, înseamnă a poseda ceva și a-l include perfect în minte. Astfel se cuvine ca tot ceea ce a fost cuprins cu mintea să fie finit, la fel cum a fost totul inclus. Nu se spune că Dumnezeu se cuprinde pe sine însuși cu mintea, ca și cum intelectul său, diferențiat de esența sa, l-ar înșfăca în mâinile sale și l-ar include în sinea sa. Nu, ci asemenea locuțiuni trebuie exprimate prin negație. Într-adevăr, așa cum se spune că Dumnezeu este în sine însuși, deoarece nu este conținut de cineva din afară sa, la fel se spune că e cuprins cu mintea de sine însuși, deoarece nimic nu poate exista care să-i poată fi ascuns lui însuși. Căci sfântul Augustin spune în operă sa *De videndo Deum, Epistola CXII către Paulina*, cap. 9: „Totul e cuprins cu mintea când se vede, deoarece așa fel este văzut, încât nimic nu-i scapă privirilor celui care vede”.

La a doua obiecție trebuie să se spună că atunci când se spune că Dumnezeu este finit față de sine, trebuie să se înțeleagă că e vorba de-o egalitate a proporțiilor, deoarece Dumnezeu nu depășește capacitatea propriei sale inteligențe, în aceeași măsură în care o ființă limitată nu depășește capacitatea unei minți limitate. Dar nu trebuie să se interpreteze că Dumnezeu este delimitat față de sine însuși pentru temeiul că el însuși se consideră finit.

CAPITOLUL 4

OARE ACTUL INTELIGENȚEI ÎN DUMNEZEIRE ESTE IDENTIC CU ÎNSĂȘI SUBSTANȚA SA?

La al patrulea capitol procedăm așa:

1. În mod evident inteligența lui Dumnezeu nu e identică cu substanța să. Într-adevăr, un act de inteligență este o operație de anumită categorie. Operația înseamnă ceva care purcede de la o ființă care face operații. Deci inteligența lui Dumnezeu nu e identică cu substanța.

La punctul doi la obiecția ridicată se argumentează astfel: când cineva cunoaște modul său de reflectare, ceea ce cunoaște el nu reprezintă pentru dânsul un obiect important său principal, nu e vorba decât de-o cunoaștere secundară și accesorie. Dacă, prin urmare, Dumnezeu este identic cu intelectul său, a concepe pe Dumnezeu înseamnă a-l concepe așa cum este el, ca atunci când înțelegem că posedă inteligență. Și nu are o mare semnificație să afirmi existența inteligenței lui Dumnezeu.

La cea de-a doua obiecție a înțelege totul înseamnă a concepe ceva. Când, prin urmare, Dumnezeu se înțelege pe sine însuși și dacă aceasta nu înseamnă altceva decât că se aplică la înțelegerea sa, și anume că înțelege ceea ce el concepe și aceasta merge până la infinit. Prin urmare, inteligența lui Dumnezeu nu reprezintă substanța Dumnezeirii.

Împotriva acestei teze, sfântul Augustin spune în *De Trin.*, cap-7, din cartea a Vil-a: „Pentru Dumnezeu, a fi înseamnă a fi înțelept” și a fi înțelept înseamnă a cunoaște prin interme inteligenței. Însă mai sus s-a spus, la cap. 4 al *Quaestio III*, că Ființa lui Dumnezeu este identică cu substanța Dumnezeirii.

Răspund: Dacă inteligența lui Dumnezeu nu ar reprezenta altceva decât substanța lui, ar trebui, așa cum spune Filosoful în *Metaph.*, XI, cap. 39, că, cu totul altfel ar fi actul și perfecțiunea substanței sale divine și că această substanță divină trebuie să-și afle actul său și perfecțiunea sa în altceva decât în sine însăși (ceea ce îndeobște e cu neputință), deoarece inteligența Dumnezeirii este perfectă ca și actul inteligenței sale¹.

Trebuie luat în considerație cum se explică acest adevăr. Căci, așa cum s-a spus mai sus la capitolul trecut al acestei *Quaestio*, că a înțelege nu înseamnă o acțiune orientată spre exterior, ci a dăinui în

¹Aici Thoma împrumută de la Aristotel unul din adevărurile cele mai elevate ale lui, devenite fundament al teodiceii creștine și anume viziunea Dumnezeirii îl reprezintă pe Dumnezeu însuși.

subiect, ca și actul și perfecțiunea lui, în măsura în care Ființa reprezintă perfecțiunea a tot ceea ce există. Într-adevăr, așa cum Ființa își dobândește forma sa, care își determină esența sa, la fel înțelegerea este adecvată formei care îi determină inteligența¹, însă la Dumnezeu nu există o altă formă esențială ca însăși Ființa sa, așa cum s-a arătat mai sus la *Quaestio* III, cap. 4 și 7. De aici se deduce că însăși esența sa reprezintă forma inteligibilă, cum s-a arătat la *Quaestio* III, cap. 7, și imperios necesar urmează că actul de inteligență este identic cu esența și cu ființa sa proprie.

Din toate premisele se deduce că la Dumnezeu intelectul, obiectul intelectului, forma intelectului și actul intelectului sunt unul și același factor. Rezultă de aici că Dumnezeirea este sinonimă cu Inteligența Supremă care nu introduce în substanța sa nicio multiplicitate².

La prima obiecție trebuie să se spună că actul inteligenței reprezintă un act immanent, nu tranzitiv.

La a doua obiecție trebuie să se spună că atunci când se concepe trebuie să se înțeleagă că e vorba de-a se concepe ceva care nu e subzistent, nu ceva de mare însemnătate; este cazul pentru noi când ne plămădim propriile noastre concepții și nu se referă la Dumnezeu, ale cărui acte inteligente sunt subzistente. Prin aceasta Se răspunde la *a treia obiecție*: într-adevăr, actul inteligenței divine, care e subzistent prin sine însuși, se corelează la sine însuși și nu la altul, așa fel încât să fie necesar să se meargă la infinit³.

¹Thoma subliniază că a cunoaște este identic cu a fi, adevăr care domină întreaga teză filosofică a cunoașterii și care triumfă prin Dumnezeire. A dobândi o cunoaștere înseamnă a deveni altul.

²Se constată că în Dumnezeire nu intră multiplicitatea, ci e vorba de-o sfântă Taină.

³Se constată, preocuparea sa expresă referitoare la „a fi”. Gândirea pentru gândire, căutarea pentru căutare, ca și libertatea pentru libertate, îl interesează, în totul, obiectul guvernează, în totul „a fi” valorează totul. în capitolul 6, Thoma reia această teză.

CAPITOLUL 5

DUMNEZEU MAI CUNOAȘTE ȘI ALTCEVA ÎN AFARĂ DE SINE?

La al cincilea capitol procedăm așa:

1. În mod evident, Dumnezeu nu cunoaște și altele în afară de sine. Într-adevăr, dacă există alte lucruri, care sunt în afara lui, în acest caz sfântul Augustin spune în *Octoginta trium Quaest.*: „Dumnezeu nu se uită la cele ce sunt în afara sa”. Prin urmare, nu se uită la ele, pentru că nu-l interesează ceea ce e în afara sa.

În afară de aceasta, intelectul reprezintă perfecțiunea inteligenței. Dacă, prin urmare, Dumnezeu s-ar preocupa să înțeleagă alte lucruri în afara substanței sale, alta ar fi fost perfecțiunea Dumnezeirii, dar ar fi existat altceva mai nobil decât ea? Aceasta e cu neputință.

În afară de aceasta, inteligența ia specia sau caracterele sale de la ceea ce se concepe (*intelligibilis*), precum și orice alt act de la obiectul său și de aici se înțelege că o activitate e cu atât mai înălțătoare, cu cât ceea ce se cuprinde cu mintea (sau se contemplă) este mai elevat. Ori Dumnezeirea este identică cu propria sa inteligență, cum rezultă din cele spuse la capitolul precedent. Așadar, dacă Dumnezeu cunoaște altceva în afară de esența sa, în acest caz s-ar specifica prin ce anume, ceea ce e cu neputință, căci pe el nu-l interesează să se preocupe de altele în afara sa.

Din contră, în *Epistola Apostolului Pavel către Evrei*, IV, 13, stă scris: „Toate lucrurile îi sunt la îndemână și dezvăluite în fața ochilor săi”.

Răspunsul meu este acesta: Dumnezeu în mod necesar cunoaște și alte lucruri în afară de sinea sa. Într-adevăr, este evident că pe sine însuși se cunoaște perfect, căci altminteri n-ar fi perfect dacă nu și-ar înțelege ce-i al său. Dacă se cunoaște ceva la perfecție, este imperios necesar să i se cunoască la perfecție puterea autorului. Dar nu se poate cunoaște puterea unei creații dacă nu-i sunt cunoscute limitele până la care se întinde acea putere. De aici se deduce că puterea divină se extinde spre alte elemente, deoarece ea reprezintă prima cauză eficientă a tuturor lucrurilor existente, cum s-a demonstrat în cele spuse mai sus la *Quaestio* II, 3, și ca atare e necesar ca Dumnezeu să cunoască și altele în afară de sinea sa. Și această concluzie devine și mai evidentă dacă se adaugă că esența cauzei care acționează primordial — se referă la Dumnezeire — se identifică cu cunoașterea sa, într-o asemenea măsură că oricare

efect care preexistă prin Dumnezeu, aidoma ca în cauza primordială, preexistă în mod necesar în această cunoaștere, astfel încât toate lucrurile să existe în el, sub o formă inteligibilă: căci tot ce există în altul există după chipul și asemănarea Celui prin care se manifestă.

Dacă se vrea a se cunoaște acum în ce mod cunoaște Dumnezeu toate lucrurile trebuie să se ia în considerație faptul că un obiect se poate cunoaște în două moduri: *primo*, prin sine însuși; *secundo*, prin altul. Se cunoaște ceva prin sine însuși, când se cunoaște prin intermediul unei forme de cunoaștere proprii și adecvate obiectului cognoscibil, așa cum ochiul vede un om prin imaginea vizuală a acestui om. Se cunoaște, dimpotrivă, la un altul ceea ce se vede printr-o formă cognitivă adecvată cu obiectul conținut, așa cum o parte se vede în ansamblul lui prin forma totului, ori cum un om se vede într-o oglindă prin imaginea reflectată de această oglindă, ori în oricare alt mod prin care se întâmplă să se vadă un lucru prin intermediul altui obiect.

Așadar, astfel trebuie să se spună că Dumnezeu se vede pe sine prin sine însuși, pentru că el se vede pe sine însuși prin esența sa. Dar când e vorba de alte ființe, el nu le vede prin ele însele, ci prin intermediul său propriu, în măsura în care esența să conține asemănarea altora care au purces de la sine¹.

La prima obiecție trebuie deci să se spună referitor la cuvintele sfântului Augustin că Dumnezeu „nu privește nimic ceea ce e în afară de sine însuși”, deoarece, ceea ce este în afară de sine însuși nu este privit decât prin sine însuși, așa cum s-a spus în corpul acestui capitol².

La a doua obiecție trebuie să spunem că intelectul reprezintă perfecțiunea inteligenței, dar nu pe baza substanței sale datorită formei de reprezentare prin care se găsește în subiect și a faptului că e în intelect, Pentru a căpăta o formă și a se desăvârși, așa cum scrie Aristotel în *De anima*, III, 13: „în suflet nu e o piatră, ci chipul lui

¹Aristotel îl definea pe Dumnezeu „Gândirea gândirilor”, identificând actul inteligenței creatoare și obiectul său substanțial $\epsilon\sigma\tau\iota\ \eta\upsilon\lambda\omicron\iota\sigma\varsigma\ \nu\omicron\eta\omicron\epsilon\acute{\omega}\varsigma\ \nu\omicron\eta\omicron\iota\varsigma$, Teologul Ravaisson definește Universul astfel: Une pensee qui ne se pense pas suspendue à une pensee qui se pense. Acest mod de a-l judeca pe Dumnezeu ca o ființă gânditoare exclude reflecția, căci Dumnezeu nu reprezintă o gândire reflexivă, ci el reprezintă un contact luminos al esenței sale, fiind ca un fulger viu.

²Concluzia lui Thoma este surprinzătoare. Pare straniu să se afirme că Dumnezeu nu cunoaște lucrurile în ele însele, prin propria lor esență, ca într-un fel de oglindă. Dar oglinda divină nu numai reflectă, ci și creează, o și difuzează. Reprezintă suverana, integrala realitate, deoarece realul denumit creatură nu se adună cu realul divin. Esența prin care Dumnezeu intuiește reprezintă esența prin care produce ființele cu toate caracterele, individualitatea lor, inclusiv durată, activitățile, rezultatele activităților lor etc. în aceste condiții, a vedea obiectele în sine este un fapt perfect pentru Dumnezeu decât a le vedea în ele însele, deoarece el le intuiește rădăcina lor tainică, prin izvorul lor actual în perpetuă tășnire, acolo unde ele se definesc, se amplasează, evoluează și-și termină ciclul, durată dăinuirii, acolo unde iau tot ce iau și sunt tot ce sunt. Decât să cunoști ghețarul unde se topește prima zăpadă, e mai bine să cunoști sursa lui - apa.

Dumnezeu”. Dacă acest text se referă la alte ființe și nu la Dumnezeu, totuși și acestea sunt concepute de Dumnezeu, în măsura în care esența lui conține formele lor inteligibile, așa cum s-a spus¹ în corpul capitolului. De aici se deduce concluzia că perfecțiunea intelectului divin nu este altceva decât esența Dumnezeirii.

La a treia obiecție trebuie să se spună că viziunea intelectuală nu e specificată sau caracterizată prin ceea ce e produs într-o ființă omenească, ci prin intelectul principal prin care se concep alte reprezentări. Într-adevăr, intelectul este specificat prin obiectul său, în măsura în care forma inteligibilă reprezintă principiul operației intelectuale: căci orice operație este specificată prin forma care reprezintă principiul operației, așa cum spre exemplu încălzirea se realizează prin căldură. De aici se deduce că operația intelectuală este specificată prin acea formă inteligibilă care reprezintă pentru intelect principiul actului; aceasta în Dumnezeu nu este altceva decât esența sa divină în care sunt cuprinse toate formele reprezentative ale tuturor lucrurilor. Rezultă că nu e nevoie ca inteligența divină, sau mai degrabă Dumnezeirea, să fie prin altceva specificată decât prin esența divină².

¹Să se remarce că asemenea reprezentări ale faptelor și lucrurilor, — deci a realității obiective — prin Dumnezeu sunt și reprezintă esența divină concepută ca reprezentabilă în multitudinea ființei.

² Se poate constata temeiul acestui capitol după ce s-a spus că Dumnezeu cunoaște toate lucrurile nu prin ele însele, ci prin sine, în unitatea propriei sale esențe, care constituie principiul lor că acesta e un mod de cunoaștere foarte depărtat și foarte general.

CAPITOLUL 6

OARE DUMNEZEU POSEDA O CUNOAȘTERE PROPRIE ȘI DISTINCTA ÎN PRIVINȚA CELORLALTE FIINȚE?

La al șaselea capitol procedăm așa:

1. În mod evident Dumnezeu n-ar putea avea o cunoaștere proprie a altor ființe — o ipoteză a noastră, însă în capitolul precedent s-a spus că, într-adevăr, Dumnezeu cunoaște toate lucrurile, așa cum sunt ele în Dumnezeu însăși. Ori lucrurile sunt în Dumnezeu, ca în cauza primă, comună și universală. Dar ele îi sunt cunoscute deopotrivă, ca în cauza lor primă și universală. Prin urmare, și celelalte lucruri îi sunt cunoscute lui Dumnezeu, ca în cauza primă și universală. Aceasta înseamnă a cunoaște în universalitate, nu în conformitate cu propria sa cunoaștere. Deci Dumnezeirea cunoaște celelalte lucruri sub aspectul universalității lor, nu din proprie cunoaștere.

În afară de aceasta, distanța care separă esența creaturilor de esența divină se regăsește între esența divină și esența creată. Ori prin esența creaturii umane nu se poate cunoaște esența divină, cum s-a spus mai sus, la *Quaestio XII*, deci nici prin esența divină nu se poate cunoaște esența creaturii umane. Și astfel, deoarece Dumnezeu nu cunoaște nimic decât prin esența sa, urmează că nici el nu cunoaște creatura decât după esența ei, ca să știe despre ea ce este, deoarece e necesar să aibe propria sa cunoaștere asupra realității.

În afară de aceasta, cunoașterea proprie a unui lucru nu se poate avea decât prin intermediul propriei sale esențe, ori rațiuni. Însă Dumnezeu cunoaște totul prin intermediul esenței sale, și trebuie să cunoască fiecare lucru în parte prin intermediul propriei sale esențe, căci aceeași unică realitate nu poate fi esența unor lucruri și multiple și diverse. Deci Dumnezeu n-are pentru lucruri o cunoaștere proprie și comună.

Dimpotrivă, a avea propria cunoaștere în privința lucrurilor înseamnă a le cunoaște nu numai în general, ci și în măsura în care se disting unele față de celelalte. Ori Dumnezeu cunoaște realitatea conform celor spuse de Apostolul Pavel în *Epistola către Evrei*, XIV, 12-13: „Cuvântul lui Dumnezeu ajunge până la separarea sufletului de duh, a încheieturilor și a măduvei, el desparte și gândurile și simțămintele inimii, căci nicio creatură omenească nu e invizibilă în fața lui”.

Răspunsul meu e acesta: trebuie să spunem că în această

privință unii filosofi au greșit¹, afirmând că lui Dumnezeu îi sunt cunoscute alte lucruri numai în general, în măsura în care sunt ființe (*entia*).

Într-adevăr, așa cum focul, dacă sar cunoaște pe sine însuși ca principiu al căldurii, ar avea cunoștință de toată realitatea, ca spre exemplu de principiu al căldurii, ar cunoaște natura căldurii și toate lucrurile calde, în măsura în care sunt calde, la fel și Dumnezeu e *omniscient*, cunoaște totul, întru cât se cunoaște pe sine ca principiu al existenței (*principium essendi*) și toate celelalte lucruri, în măsura în care sunt existențe (*entia*).

Dar aceasta nu e cu puțință. Într-adevăr, a cunoaște ceva în general și nu în special înseamnă a cunoaște imperfect. Se deduce că intelectul nostru, când își exercită puterea sa într-o acțiune ajunge primordial la o cunoaștere generală și confuză a realității, înainte de-a poseda o cunoaștere proprie și precisă, așa cum sar proceda să se meargă de la imperfect la perfect, cum spune Aristotel în operă sa *Fizică*, I, I, 2. Dacă prin urinare cunoașterea lui Dumnezeu referitoare la alte lucruri, care pentru el ar avea semnificația universalității și nu a particularității, sar deduce că intelectul lui Dumnezeu n-ar fi perfect în toate privințele și în consecință și Ființa sa, ceea ce ar fi în contradicție cu cele afirmate mai sus la *Quaestio* IV, cap. 2, 3 și 4 și în această *Quaestio*, cap. 5. Trebuie așadar să spunem că Dumnezeu cunoaște realitatea străină lui printr-o cunoaștere proprie nu numai în conformitate cu faptul

¹Thoma face aluzie la filosoful poligraf Averroes, care a comentat opera lui Aristotel *Metaphysica*. cartea XII, Comentariul 51. Lui Thoma i-a fost de mare ajutor cultura acestui învățat arab. Averroes, pe numele lui arab Ibn Roșd sau mai degrabă Abu- Valid Mahomcd ibn Ahmed ibn Mahomed, filosof, jurist, medic, teolog, care s-a născut în anul 1126 la Cordoba (Spania). A trăit la curtea califului Iussuf Abu Yakub, care i-a încredințat importante funcții politice. A fost apreciat o bucată de vreme și de succesorul acestuia, califul Almansur, care ulterior l-a acuzat de erezie și l-a exilat. Averroes s-a stabilit în Maroc, unde a închis ochii în anul 1198. El a fost adeptul filosofiei aristotelice, devenind unul din cei mai mari comentatori ai operei lui Aristotel. El a devenit în Evul Mediu „Comentatorul”, sub această denumire fiind citat în scolastică. A comentat *Metaphysica*, *Logica* (*Organon*), *Fizica* lui Aristotel, precum și *Republica* lui Platon. A scris un tratat de Metafizică, un *Tratat asupra raportului între filosofie și religie*, precum și *Tahafut at-Tahafut* = Spulberarea spulberării, o lucrare de polemică. Doctrina filosofică a lui Averroes referitoare la evoluția societății umane are tendințe pronunțate spre materialism, panteism și ateism; de aceea a fost condamnată de cercurile clericale arabe și creștine catolice, mai ales după ce concepțiile lui Averroes au fost însușite de Universitatea din Paris și de cea din Bolonia în sec. XIII - XIV. Sursa cunoașterii umane e natura, iar pentru cunoașterea naturii se folosește de observație și experiment. El combate prin nominalism realismul idealist. Pentru el, universalului îi corespunde un corelat în lumea exterioară și conceptele generale reflectă însușirile esențiale ale lucrurilor singulare, particularul incluzând generalul. Substanța individuală a indivizilor e compusă din formă — actul de voință — a tot ce exista și din materie-potență actualizată și determinată. Determinată prin formă și act, substanța sensibilă e act și potență. Lumea e coeternă cu Dumnezeuirea — o formă de panteism. Thoma se exprimă astfel: „în orice mod”, pentru că n- ar putea exista imperfecție privativă, adică anormală, în cazul că esența primului Principiu l-ar vrea astfel. Dar ar putea exista și o imperfecție negativă, un deficit, o lacună, absența perfecțiunii. De fapt există două, căci condiția primului Principiu vrea contrariul celor afirmate.

că ea comunică cu esența existenței, ci în conformitate cu faptul că se distinge o realitate în raport cu alta.

Pentru evidența acestei situații trebuie să luăm în considerație faptul că unii filosofi, vrând să arate că Dumnezeu e capabil să cunoască lucruri multiple folosesc exemple ca acesta: centrul unui cerc dacă s-ar cunoaște de sine însuși ar cunoaște și toate liniile care pornesc din centrul lui. La fel și lumina dacă s-ar cunoaște prin sine însăși ar cunoaște toate culorile. Însă aceste exemple, cu toate că sunt date pentru analogia cazurilor, și se referă la cauzalitatea universală, totuși sunt lacunare în această privință, că mulțimea și diversitatea nu au drept cauză acel unic principiu universal în măsura în care se disting, ci în măsura în care ele comunică cu acesta. Într-adevăr, diversitatea culorilor nu este cauzată de soare numai, ci și din poziția mediului care le primește și la fel diversitatea razelor cercului depinde de diferitele poziții ale circumferinței. De aici rezultă că în mod analog diversitatea sau mulțimea în chestiune nu poate fi cunoscută pe baza unicului principiu al unei cunoașteri proprii, ci numai în general¹. Ori la Dumnezeu lucrurile nu stau așa. Într-adevăr, mai sus s-a arătat la *Quaestio* IV, 2, că orice perfecțiune la oricare creatură umană preexistă în totalitate și e conținută în Dumnezeire într-un mod extraordinar. Nu numai că e comună la orice creatură, ci o și relevă ducând-o spre perfecțiune, dar și acel lucru prin care creaturile se deosebesc unce de altele, ca a trăi, a înțelege și celelalte caracteristici prin care se deosebesc ființele însuflețite sau neînsuflețite, inteligente sau lipsite de inteligență. Și de asemenea orice formă de existență prin care un obiect oarecare este rânduit în propria sa specie, reprezintă o anumită perfecție. Astfel, toate lucrurile preexistă în Dumnezeire nu numai prin ceea ce e comun la toate, ci și prin ceea ce se diferențiază. Ca urmare, deoarece Dumnezeirea conține în esența sa toate perfecțiunile, această esență întreține cu esențele tuturor lucrurilor nu relația care reprezintă comunul cu cel ce reprezintă propriul, unitatea cu numerele², sau centrul cu liniile divergente, ci relația actului perfect cu actele imperfecte, sau ca să mă exprim altfel, relațiile dintre om și animal, ori cifra 6, care c un număr perfect cu numerele imperfecte conținute în sine. E limpede că prin intermediul unui act perfect pot fi cunoscute actele imperfecte nu numai în general, ci prin propria cunoaștere. Cel care cunoaște omul cunoaște prin sesizare proprie

¹Centrul cercului posedă o cauză generală față de toate razele sale, deoarece toate pleacă de la el, ca și creaturile lui Dumnezeu. Lumina în fizica peripateticiană exercită o cauzalitate generală asupra culorilor, prin faptul că luminând obiectele colorate creează aceleași culori, care înainte existau. Astfel, ființele care nu existau înainte de creație prin lumina lui Dumnezeu au răsărit și strălucit.

²Matematicienii știu că din centrul unui cerc se pot duce un număr infinit de raze, dar nu cunosc numărul efectiv de raze duse.

animalul, iar cel ce cunoaște numărul 6 știe din proprie experiență că 3 e jumătate din 6.

Așadar, în modul acesta, atunci când esența Dumnezeirii posedă în sine a sa o perfecțiune izvorâtă din esența oricărei alte realități, cu atât mai vădit Dumnezeu poate cunoaște toate lucrurile printr-o cunoaștere proprie și distinctă. Într-adevăr, natura unei oarecare ființe n-are consistență decât numai în măsura în care participă în vreun chip la perfecțiunea divină. Ori Dumnezeu nu s-ar cunoaște perfect pe sine însuși dacă n-ar cunoaște în ce măsură perfecțiunea sa este îndeplinită prin participarea la alte creații. Și nu i-ar fi cunoscută la perfecție natura însăși a existenței dacă n-ar cunoaște toate modurile de-a fi¹. E limpede deci că Dumnezeu are cunoștință de toate lucrurile prin propria sa cunoaștere, după cum se diferențiază fiecare de toate celelalte.

La prima obiecție deci, trebuie să se spună că Dumnezeu cunoaște toate lucrurile, ca fiind purtate din mână sa proprie. Dar a cunoaște un lucru cum se îndeplinesc în subiectul cunoscător se poate înțelege în două moduri: în primul mod, prin această locuțiune se califică modul de cunoaștere referitor la lucrul cunoscut și atunci propoziția e falsă. Într-adevăr, subiectul cunoscător nu are cunoștință de faptul că există la cunoscător, căci ochiul nu cunoaște specificul pietrei în măsura în care o are în ochiul său, ci își dă seama de acest specific al pietrei numai când o are scoasă din ochi. Și dacă un cunoscător are cunoștință de obiectul cunoscut după faptul că se găsește la cunoscător are cunoștință de obiect, în măsura în care știe că cel care cunoaște posedă acel obiect, avându-l sub ochii săi. La fel și intelectul cunoaște piatra pe baza faptului că ceea ce are în intelectul său este inteligibil, în măsura în care știe că posedă inteligență, dar în același timp el cunoaște esența pietrei cu propriile sale caracteristici. Dacă se înțelege pe baza considerentului că adverbul *sic* = astfel, arată modul din partea cunoscătorului, acest fapt e adevărat, pentru că numai cunoscătorul are cunoștință de obiectul cunoscut în măsura în care el e cunoscător, pentru că, cu cât e mai bine cunoscut de cunoscător, cu atât mai bun este modul de cunoaștere. Așadar, astfel trebuie să se spună că Dumnezeu cunoaște că lucrurile nu numai prin sine însuși au fost create, ci și prin faptul că conține însăși realitatea în esența sa o cunoaște prin propriul lor specific natural. Și aceasta cu atât mai bine, cu cât e desăvârșită existența lor prin el.

La a doua obiecție trebuie să se spună că esența creaturii se compară cu esența Dumnezeirii, la fel cum actul imperfect cu actul perfect. Și pentru acest temei esența creaturii umane nu conduce

¹Thoma combate aici teza lui Averroes.

într-un mod satisfăcător spiritul uman până la cunoașterea esenței divine, ci dimpotrivă.

La a treia obiecție trebuie să se spună că nu se poate aplica teza raționamentului diversificării prin metoda egalării, căci esența divină e transcendentă, depășind stadiul tuturor creaturilor¹. De aici rezultă că esența divină poate exprima esențele tuturor lucrurilor datorită faptului că ea e adecvată pentru toate diferitele participări, spre a fi imitată de diferitele creaturi umane.

¹Cunoașterea pe care o posedă Dumnezeu pentru tot ce există este o cunoaștere absolută, totalmente comprehensivă — spune Thoma, exhaustivă, spunem noi.

CAPITOLUL 7

ESTE DISCURSIVĂ ȘTIINȚA LUI DUMNEZEU?

La al șaptelea capitol procedăm așa:

1. În mod evident știința lui Dumnezeu este discursivă. Într-adevăr, știința lui Dumnezeu nu e în esența lui o dispoziție obișnuită, ci o inteligență în acțiune. Dar Filosoful¹ spune în *Topica*, II, 10, că știința *in habitu* conține numeroase lucruri concomitent, în timp ce inteligența *in actu* conține numai un obiect. Cum Dumnezeu cunoaște nenumărate lucruri, deoarece se cunoaște și pe sine și celelalte, așa cum s-a arătat la capitolele 2 și 5 ale acestei *Quaestio*, pare a fi cu neputință ca el să le cuprindă cu mintea pe toate concomitent, ci gândirea sa trebuie să le parcurgă pe toate în mers discursiv.

În afară de aceasta, a cunoaște efectul prin cauză înseamnă a cunoaște în mod discursiv realitatea². Dar Dumnezeu cunoaște alte realități prin sine însuși ca și efectul prin cauză. Deci cunoașterea sa este discursivă.

În afară de aceasta, Dumnezeu cunoaște fiecare creatură mai bine decât putem noi s-o cunoaștem. În schimb noi, în cauzele create le cunoaștem efectele lor și în modul acesta procedăm în mod discursiv de la cauză la efect. În mod evident, deci și pentru Dumnezeu este o similitudine.

Contra acestei teze, sfântul Augustin spune în operă sa *De Trin.*, XV, 14, următoarele: „Dumnezeu vede toate lucrurile nu individual și singular, ca și cum și-ar arunca privirile când ici când colo, ci pe toate concomitent în ansamblul lor”.

Răspunsul meu e acesta: în știința divină nu-i nimic discursiv. Și iată dovadă: într-adevăr, știința noastră este discursivă din două puncte de vedere: în primul rând, prin succesiune, ca și cum după ce un lucru ne-a concentrat pentru a-l cuprinde cu mintea, ne întoarcem ca să cuprindem cu mintea altceva. Al doilea punct de vedere este discursivitatea pe baza cauzalității, așa cum ajungem prin intermediul principiilor la cunoașterea concluziilor. La primul

¹Aristotel semnalase categoria de sofism folosit pentru obiecție și îl exemplificase, spunând că drumul de la Megara până la Atena nu e identic cu cel de la Atena la Megara, deoarece în primul caz se urcă, în cel de-al doilea se coboară. La fel și creatura umană în drumul său către Dumnezeu urcă, adică merge de la putere către act, de la neant către Ființă. De la Dumnezeu la creatură se coboară. Perfectul acoperă imperfectul, în schimb imperfectul nu poate cuprinde perfectul.

²Dacă e vorba de-o expresie adecvată, două lucruri diferite nu pot fi exprimate printr-o noțiune unică, căci contrazice principiul că două lucruri egale cu o a treia sunt egale între ele.

aspect cunoașterea discursivă nu poate fi adecvată lui Dumnezeu. Într-adevăr, noi care concepem succesiv diferitele realități, dacă luăm în considerație pe fiecare din ele, le concepem pe toate simultan, dacă intelectul nostru folosește un mediu unic; spre exemplu, observăm părțile într-o oglindă. În schimb, Dumnezeu vede totul, deși și- aruncă privirile asupra unui singur obiect, așa cum s-a arătat la capitolele 4 și 5 ale acestei *Quaestio*. Rezultă că Dumnezeu vedea ansamblul lucrurilor simultan și nu succesiv. La cel de-al doilea aspect, procedeul discursivității nu e adecvat Pentru Dumnezeu. În primul rând, pentru că procedeul discursiv secund îl presupune pe primul, având în vedere faptul că se trece de la Principii la concluzii și nu sunt luate în considerație amândouă simultan.

Apoi, pentru că un asemenea procedeu discursiv merge de la cunoscut la necunoscut. De unde se constată limpede că atunci când se cunoaște primul termen, se ignorează celălalt termen, iar secundul nu e cunoscut, provenit din primul. Termenul mersului are loc când al doilea termen este văzut în primul, în care situație efectele sunt resorbite de cauze, dar atunci mersul discursiv încetează. De aici se deduce că atunci când Dumnezeu vede efectele sale în el însuși, ca în cauza lor, cunoașterea să nu este discursivă.

La prima obiecție trebuie deci să se spună că deși actuala gândire este unică prin ea însăși, totuși se întâmplă să se vizeze numeroase aspecte într-un singur obiect, așa cum s-a arătat în corpul capitolului.

La a doua obiecție trebuie să se spună că Dumnezeu nu cunoaște prin cauza aprioric cunoscută efecte necunoscute. Se deduce că le cunoaște cauzalitatea. Rezultă că cunoașterea lui este fără mers discursiv, așa cum s-a spus în corpul capitolului.

La a treia obiecție trebuie să se spună că Dumnezeu vede cu mult mai bine decât noi efectele cauzalității create în înseși cauzele. Cu toate acestea, cunoașterea acestor efecte nu e cauzată la el prin cunoașterea cauzelor create, cum e cazul la noi, oamenii. De aici rezultă că știința lui Dumnezeu nu e discursivă.

CAPITOLUL 8

OARE ȘTIINȚA LUI DUMNEZEU CONSTITUIE CAUZALITATEA REALITĂȚII?¹

La al optulea capitol procedăm așa:

1. În mod evident, știința lui Dumnezeu nu e cauza lucrurilor. Într-adevăr, Origene, într-o epistolă (*Ad Rom.*, cartea VII), spune: „Nu pentru că Dumnezeu știe că într-o zi va trebui să se întâmple ceva, acel ceva se va întâmpla, ci pentru că Dumnezeu știe dinainte ce va fi”.

În afară de aceasta, dacă apare o cauză va apărea și efectul. Ori știința lui Dumnezeu este eternă. Prin urmare, dacă știința lui Dumnezeu constituie cauza lucrurilor create, în mod evident creaturile datează *sub specie aeternitatis*.

În afară de aceasta, cognoscibilul are prioritate față de știință, spune Aristotel în *Metaph.*, X, și o măsoară, adică o condiționează și o judecă. Însă ceea ce este aposterioric și condiționat nu poate fi cauză.

Contra acestei teze, sfântul Augustin spune în *De Trin.*, XV, cap. 13: „Dumnezeu nu cunoaște universalitatea creaturilor spirituale și corporale fiindcă există, ci de aceea există fiindcă le cunoaște”.

Răspunsul meu: trebuie să se spună că știința lui Dumnezeu este cauza lucrurilor. Într-adevăr, știința lui Dumnezeu este față de lucrurile create la fel cum este știința artistului creator față de opera sa realizată. Știința artistului creator este prin urmare cauza operelor sale artistanale, pentru motivul că artizanul făurește dirigit de inteligența sa. De aici se deduce în mod necesar că forma pe care o făurește inteligența sa este principiul lucrării sale, așa cum căldura este principiul încălzirii². Dar trebuie să se ia în considerație faptul că forma obiectelor naturale nu semnifică un principiu de acțiune, pe baza faptului că determină creația făurită de subiect în care ea rezidă, ci datorită faptului că formă are o înclinație spre efect. În mod similar, forma inteligibilă nu numește principiul acțiunii, pe baza căruia se dă imbold subiectului care concepe lucrarea, dacă se adaugă și înclinarea către efect care e rezultatul

¹Dacă Dumnezeu cunoaște totul, dacă posedă o cunoaștere proprie, dacă posedă o cunoaștere simultană și lipsită de cauzalitate, condiții atât de stranii și de diferite implică întrebarea: oare relația subiectului care știe că obiectul cunoscut nu s-ar putea întoarce complet, ar fi singura explicație a unei independențe absolute?

²Știința artizanului este baza și cauza obiectelor artistice făurite. Thoma va adăuga că nu e cauza unică. Voința este cauza exercițiului și a creației făurite.

voinței¹. Într-adevăr, pentru că forma inteligibilă are forme contrarii, cunoștința c comună² și ea nu va produce deci efectul determinat, dacă n-ar primi imboldul către un asemenea efect prin ceea ce se numește apetit³. Ori aceasta o explică Filosoful în *Metaph.*, II. E limpede că Dumnezeu e cauza tuturor lucrurilor prin intermediul inteligenței sale, deoarece Ființa sa și inteligența sa sunt identice⁴. Este deci imperios necesar ca știința lui să fie cauza lucrurilor, datorită faptului că și-a asociat și voința. Rezultă că știința referitoare la Dumnezeu pe baza faptului că este cauza lucrurilor s-a obișnuit să fie denumită știința aprobării (*scientia approbationis*).

La prima obiecție trebuie să spun că Origene a vorbit uzând de raționamentul științei în care nu e aplicabilă rațiunea cauzalității, dacă nu i se asociază voința, așa cum s-a spus în corpul capitolului. Dar când el afirmă că Dumnezeu prevede asemenea lucruri, deoarece se vor desfășura în viitor, trebuie să înțelegem că se aplică pe baza cauzalității consecințelor, și nu datorită cauzalității existenței.

Într-adevăr, urmează că dacă unele au să fie, Dumnezeu le-a știut dinainte. Cu toate acestea evenimentele și toate cele viitoare nu constituie cauzele pe care Dumnezeirea le prevede sau le știe dinainte.

La a doua obiecție trebuie să spun că știința este cauzalitatea existenței și lucrurilor, pe baza faptului că toate acestea există în știință. Dar în știința lui Dumnezeu nu s-a prevăzut că și lucrurile să dăinuie pe veci. De aici se deduce că deși știința lui Dumnezeu este eternă, nu urmează că și creaturile sunt eterne.

La a treia obiecție trebuie să spun că lucrurile naturale sunt intermediare științei lui Dumnezeu și științei noastre. Într-adevăr,

¹Această înclinație sau aptitudine este extrem de necesară în natură. Ființa este dinamogenetică. Binele tinde a se răspândi. La o ființă dominată de intelectualitate această aptitudine necesară la originea creației este liberă de pus în aplicare.

²Acest lucru se poate înțelege cu două sensuri deopotrivă de adevărate. Gândul de-a făuri o creație artistică poate da imboldul înfăptuirii ei, dar și a renunțării la creație, ceea ce e contrariu atât a acțiunii, cât și inițiativei. Și ideea realizării unei creații poate servi și la făurirea ei, dar și a facerii unei lucrări contrarii, a cărei idee este corelativă.

³Thoma folosește termenul appetitus, deoarece acesta e mai general ca voluntas și doctrina este generală.

⁴Nu se vede bine această consecință. Partizanii panteismului susțin că Dumnezeu în mod necesar cunoaște și știe ce creează el în mod necesar și nu există nici o contingentă și obligativitate între esența sa și cunoaștere. Cu alți tenneni, Dumnezeu creează cu inteligență, nu prin intermediul capacității sale intelectuale, ceea ce ar fi firesc. Unii fiziologi moderni pretind că toți oamenii posedă conștiința reacțiilor lor proprii, fără ca această conștiință să fie cauza reacțiilor noastre proprii. În lucrarea sa *Summa contra Gentiles* (Sinteza contra păgânilor), cartea II, cap.23, Thoma demonstrează că a stabili cauzele este o acțiune absolut primordială și universală și mai desăvârșită decât a stabili cauzalitatea, datorită necesităților naturale. Dumnezeu a cărui ființă este identică cu inteligența lui și a cărui cauzalitate este perfectă, acționează nu numai prin prezența pretutindeni a Ființei sale, ci și cu inteligența sa superioară, prin acțiuni libere deliberate, nu desfășurate la voia întâmplării, fără rațiune — cum susțin panteiștii.

noi primim știința noastră de la elementele naturii, a căror cauză este Dumnezeu prin știința sa. De aici rezultă că *omnia scibilia* = toate datele cunoștințelor noastre referitoare la Fire sunt apriorice față de științele noastre, precum și datele măsurătoarelor (și statisticilor lor), la fel în timp ce știința lui Dumnezeu este apriorică față de elementele naturii¹. Această situație este similară unei case care este intermediară între știința arhitectului care a construit-o și știința² observatorului care ia cunoștință despre casă după ce-a fost ridicată.

¹Se constată respectul și entuziasmul lui Thoma față de magistrii trecutului creștin. El completează și redactează, ori corectează conținutul textului lui Origene.

²Explicațiile luminoase ale capitolului prezent sunt provizorii referitor la originea creaturilor. Abia la cap. 44 va definitiva problema creației umane și a tuturor creațiilor în general. În acest capitol, el caracterizează succint știința lui Dumnezeu.

CAPITOLUL 9

ARE OARE DUMNEZEU CUNOȘTINȚE REFERITOARE LA NON-EXISTENȚĂ?

La al nouălea capitol procedăm așa:

1. Emitem ipoteza că Dumnezeu nu posedă cunoașterea non-existențelor. Într-adevăr, știința lui Dumnezeu are raporturi numai cu adevărul. Dar adevărul și ființa sunt supuse mutațiilor. Deci știința lui Dumnezeu nu se preocupă de non-existențe.

În afară de aceasta, știința caută analogii între cel ce știe și ceea ce știe- însă cele ce nu există nu pot avea vreo similitudine în raport cu Dumnezeu care este Ființa supremă. Deci cele ce sunt nu pot fi știute toate de Dumnezeu.

În afară de aceasta, știința lui Dumnezeu reprezintă cauzalitatea a tot ceea ce se știe. Dar Dumnezeu nu reprezintă și cauza non-existențelor, pentru că nici non-existența nu are vreo cauză. Deci Dumnezeu nu posedă știința non-existențelor.

Contra acestei teze se pronunță Apostolul Pavel în *Epistola către Romani*, IV, 17, unde spune: „Dumnezeu cheamă la dânsul toate cele care nu sunt aidoma celor care sunt”.

Răspunsul meu este că trebuie să afirm că Dumnezeu știe tot ce există, oricum s-ar prezenta ele. Ori nimic nu împiedică de așa natură încât să nu existe, de orice categorie ar fi. Într-adevăr, cele ce sunt *in actu* sunt extrem de simple, iar cele ce nu sunt *in actu* înseamnă că sunt în stare potențială, fie prin vrerea lui Dumnezeu însuși, fie a creaturilor sale umane, fie că e vorba de *potentia activa* = puterea activă, fie de *potentia passiva*, fie în puterea exteriorizării prin opinie, fie a imaginării (cum va să fie), fie în oricare mod de semnificare. Așadar, Dumnezeu cunoaște totul ce poate fi făcut prin intermediiul creaturilor umane, gândit sau exprimat, chiar dacă nu sunt *in actu*. Ca atare, se poate afirma că Dumnezeu posedă și știința non-existențelor.

Cu toate acestea, trebuie să se stabilească o distincție oarecare, referitor la cele care nu sunt *in actu*. Într-adevăr, unele, cu toate că actualmente nu sunt *in actu*, totuși au fost, ori vor fi și acestea le confirmă Dumnezeu prin știința viziunii. El le știe, pentru că inteligența lui Dumnezeu este identică cu Ființa sa, având ca dimensiune eternitatea. Eternitatea, cu toate că este lipsită de succesiune, cuprinde tot timpul, intuiția veșnic prezentă a lui Dumnezeu cuprinde tot timpul și tot ceea ce există în timp i se înfățișează Ființei lui în modul de-a fi al actualității. Într-adevăr, mai

există unele lucruri în stare potențială fie la Dumnezeu, fie la creaturile umane care totuși nici nu sunt, nici nu vor fi și nici n-au existat vreodată. Referitor la această situație se spune despre Dumnezeu că posedă nu o știință a viziunilor, ci o știință a purei inteligențe. Acest fapt se exprimă în acest mod, pentru că cele ce se văd la noi oamenii posedă o existență proprie, în afara subiectului care le vede.¹

La prima obiecție trebuie să spun că cele care nu sunt *in actu* conțin adevărul, în măsura în care se află în stare potențială.

La a doua obiecție în legătură cu Ființa Divină confirmă teza noastră, nu se opune ei, deoarece Dumnezeu, în măsura în care este Ființa Supremă, la fel în care oricare lucru sau faptură participă la asemănarea sa, așa cum un obiect este cald, în măsura în care fiind cald e părtaș la căldură. Astfel elementele care sunt în stare potențială, cu toate că nu sunt *in actu* sunt cunoscute de Dumnezeu².

La a treia obiecție trebuie să spun că știința lui Dumnezeu reprezintă cauzalitatea tuturor lucrurilor — ființelor - asociată cu voința lui. Se deduce că nu se cuvine să spunem că nu-i nevoie ca tot ce știe Dumnezeu să existe și în realitate, sau că au fost ori au să fie, ci numai ce el vrea să fie, ori permite să fie. De asemenea, ceea ce există în știința lui Dumnezeu, așa fel este încât nu numai să existe, dar și să poată să existe.

¹Conform acestor explicații, combinate cu cele din capitolul precedent, știința inteligenței pure, simple (simplex), sau intelectul simplu are drept obiect realitatea pe care Dumnezeu o vede prin intermediul esenței sale divine, considerată oglindă universală, independent de voința sa creatoare. Știința viziunilor are drept obiect realitatea pe care Dumnezeu o vede prin esența sa permanentă, statornicită drept cauză, care este calificată „decret” — hotărâre — după expresia consacrată a thomiștilor.

²Trebuie să ne amintim că puterea —potentia și actul — actus divid ființa. Ceea ce limitează acest adevăr este faptul că puterea e imperfectă pe terenul însuși al existenței și că se încheie prin act.

CAPITOLUL 10

CUNOAȘTE OARE DUMNEZEU RĂUL ȘI CALAMITĂȚILE SALE?

La al zecelea capitol procedăm așa:

1. Se admite ipoteza că Dumnezeu nu cunoaște răul. Într-adevăr, Filosoful în *De anima*, cap. VI, afirmă că intelectul care nu este în stare de potențialitate nu cunoaște lipsa binelui. Însă Augustin spune în lucrarea sa *Enchiridion*, cap. II și la fel și în *Confessiones*, cartea III, cap. 7, că răul este *privatio boni* = lipsa, privațiunea binelui. Așadar, pentru că inteligența lui Dumnezeu nu este niciodată în stare potențială și în permanență în activitate, rezultă din cele spuse la capitolul 2 că în mod evident Dumnezeu nu arc cunoștința răului.

În afară de aceasta, orice știință este fie cauza celor știute sau îl arc pe Dumnezeu drept cauză¹. Însă știința lui Dumnezeu nu reprezintă cauza răului și nici nu e pricinuită de rău. Prin urmare, știința lui Dumnezeu nu se referă la rău.

În afară de aceasta, tot ce se cunoaște se cunoaște fie prin intermediul asemănării, fie prin opusul ei. Ori tot ce cunoaște Dumnezeu îl cunoaște prin intermediul esenței sale, așa cum s-a arătat la capitolul 5. Însă esența divină nu este asemănarea răului și nici nu i se opune ei, răul; esenței divine nimic nu-i stă împotriva, cum spune sfântul Augustin în *De Civ. Dei*, XII, 2. Deci Dumnezeu nu cunoaște răul.

În afară de aceasta, ceea ce este cunoscut nu prin sine însuși, ci prin altceva, este cunoscut într-un chip imperfect. Dar răul nu e cunoscut de Dumnezeu prin el însuși, deoarece în cazul că răul ar exista în Dumnezeire, într-adevăr, se cuvine să fie cunoscut în subiectul cunoscător. Dacă, prin urmare, răul este cunoscut prin altceva, va fi cunoscut în chip imperfect, ceea ce este cu neputință, pentru că nicio cunoaștere a lui Dumnezeu nu e imperfectă. Deci cunoașterea lui Dumnezeu nu implică domeniul răului.

Dar împotriva acestei teze, în *Proverbe*, XV, 11, se spune: „în fața lui Dumnezeu sunt iadul și pierzania”.

Răspunsul meu este acesta: oricine cunoaște ceva perfect se cuvine să cunoască toate ce i se pot lui întâmpla. Însă există un anume bine căruia i se poate întâmpla să fie dat pierzării prin rău. Deci Dumnezeu n-ar cunoaște la perfecție binele însuși dacă n-ar

¹Știința practică este cauza a ceea ce se concepe, așa cum concepția arhitectului este cauza casei, așa cum concepțiile noastre morale reprezintă cauzele actelor noastre. Știința teoretică, dimpotrivă, este un efect al concepției: realul o provoacă, o condiționează și o judecă.

cunoaște și răul. De altfel, un lucru este cunoscut în măsura în care există. Ca urmare, rezultă că în măsura în care există acest rău, care înseamnă privațiunea binelui, datorită acestei situații că Dumnezeu cunoaște binele, el cunoaște și răul, așa cum întunericul se cunoaște prin intermediul luminii. Căci Dionysios Areopagitul spune la cap. 7 din *De Div. Nom.*, III: „Dumnezeu primește viziunea despre Ființa sa însăși, alungând întunericul, căci el nu vede decât prin lumina care străbate întunericul”.

La prima obiecție trebuie să spun, prin urmare, că cuvintele Filosofului trebuie astfel înțelese, că intelectul care nu se află în stare Potențială ignorează privațiunea prin intermediul privațiunii existente în sinea lui. Și aceasta concordă cu cele afirmate mai înainte că un Punct și oricare obiect indivizibil se cunoaște prin inexistența divizării.

Acest fapt se poate întâmpla, deoarece formele simple și indivizibile în intelectul nostru nu sunt *in actu*, ci numai în stare potențială, căci dacă în intelectul nostru ar fi *in actu*, n-ar fi cunoscute aceste forme prin privațiune. În chipul acesta, sunt cunoscute lucrurile simple separate de substanțe. Deci Dumnezeu nu cunoaște răul printr-o privațiune reprezentată în esența lui prin opusul răului: binele.

La a doua obiecție trebuie să spun că în știința lui Dumnezeu nu există cauză răului. Știința este cauza binelui prin care se cunoaște răul.

La a treia obiecție trebuie să spun că deși răul nu se opune esenței divine și nu e capabil să-i cauzeze ei niciun rău, totuși acesta se opune operelor săvârșite de Dumnezeu și pe care prin esența sa le cunoaște și pentru că Dumnezeu își cunoaște operele sale, el cunoaște și opusul lor, răul.

La a patra obiecție e necesar să spun că a cunoaște ceva prin altceva înseamnă a cunoaște această imperfect, dacă această realitate e cognoscibilă prin sine. În schimb, răul nu-i cognoscibil prin sine însuși, deoarece natura răului înseamnă lipsa binelui. Răul nu poate fi nici definit, nici cunoscut decât numai prin intermediul binelui.

CAPITOLUL 11

CUNOAȘTE OARE DUMNEZEU FIINȚELE UMANE ȘI FAPTELE SINGULARE?

La al unsprezecelea capitol, procedăm așa:

1. Se emite ipoteza că Dumnezeu nu cunoaște faptele singulare. Într-adevăr, inteligența divină e mai imaterială decât cea umană. Însă inteligența umană, datorită imaterialității sale, nu cunoaște faptele singulare, ci așa cum spune Filosoful în *De anima*, 1, la cap. V: „Rațiunea se referă la universale, în schimb simțurile la faptele singulare”¹.

În afară de aceasta, în ființa noastră numai potențialitatea posedă capacitatea cunoașterii (*cognoscitiva est*), care receptează formele lipsite de abstractizare ale condițiilor materiale. Ori în Dumnezeu realitatea este integral abstractă și deci lipsită de orice materialitate. Deci Dumnezeu nu ia cunoștință de fapte singulare

În afară de aceasta, oricare cunoaștere se află printr-o reprezentare. Însă reprezentarea faptelor singulare, în măsura în care sunt fapte singulare, evident, ele nu există în Dumnezeu, deoarece principiul singularității ființelor și existențelor este materia, care, deoarece ființa este în stare potențială, este în întregime neasemănătoare lui Dumnezeu, care reprezintă actul pur. Deci Dumnezeu nu cunoaște faptele și realitățile singulare.

Împotriva acestei teze, *Proverbe*, XVI, 2, spun: „Toate căile oamenilor sunt deschise privirilor lui Dumnezeu”.

Răspunsul meu este acesta: Dumnezeu cunoaște și ceea ce este singular.

Într-adevăr, toate perfecțiunile aflate la creaturile umane preexistă în Dumnezeu într-un chip mai înălțător, așa cum s-a arătat mai sus la *Quaestio* IV,

A cunoaște faptele și ființele singulare depinde de desăvârșirea noastră. Rezultă de aici că e nevoie ca Dumnezeu să cunoască singularitățile². Filosoful consideră inacceptabil ca să existe în mintea noastră cunoașteri de care Dumnezeu să nu aibă habar. El a

¹Inteligența umană nu cunoaște singularitatea însăși direct, ci indirect, prin reflectarea asupra condițiilor actului său și pe baza continuității conceptului cu imaginile mentale abstractizate. Într-adevăr, conceptul intelectual nu se poate forma și utiliza decât prin intermediul imaginilor sensibile și în strânsă continuitate cu ele. Datorită acestui fel de încadrare a conceptului, inteligența cunoaște singularul în care este încadrat universalul.

²Este imperios necesar ca să cunoască Dumnezeu cazurile singular în aceeași măsură în care și noi le cunoaștem. Dar nu-i necesar ca el să înregistreze toate aceste cazuri lipsite de importanță.

luat atitudine față de teză lui Empedocle¹, spunând în lucrările sale *De anima*, I, 5 și în *Metaph.*, III, 11: Ce s-ar întâmpla dacă Dumnezeu ar ignora discordiile? N-ar fi imperfect? Cu toate acestea, perfecțiunile la lucrurile inferioare în stare de dispersiune, există în Dumnezeire într-o formă simplă și unitară. De aici se deduce că deși noi cunoaștem universalele și imaterialele printr-o altă putere și alte materiale singulare, totuși Dumnezeu le cunoaște și pe unele și pe celelalte prin intermediul intelectului său simplu și pur.

Unii, străduindu-se să arate cum se poate înfăptui aceasta, au spus că Dumnezeu cunoaște faptele singulare prin universalitatea cauzelor, căci nimic nu există într-un caz singular care să nu provină dintr-o cauză generală. Și ei dau acest exemplu: așa cum un astrolog, dacă ar cunoaște toate mișcările universale ale cerului ar putea prevesti toate viitoarele eclipse. Dar nu e suficient acest lucru. Deoarece cazurile singulare primesc din cauzele universale unele forme de existență și unele

Puteri, oricare ar fi modul de conjugare reciprocă, ele nu se individualizează decât prin materia individuală, într-o asemenea măsură încât cei care-l cunosc pe Socrate prin acest specific că este alb și că fiul lui Sofroniscos, sau orice ar mai spune de el, nu l-ar cunoaște pe Socrate prin ce anume se caracterizează acest filosof. Rezultă după cele spuse mai sus că Dumnezeu n-ar cunoaște cazuri singulare în singularitatea lor². Totuși Dumnezeu prin intelectul lui cunoaște și unul și altul.

Alții însă au afirmat că Dumnezeu cunoaște cazurile singulare, aplicând cauzele universale la efectele singulare³. Dar acest lucru nu înseamnă nimic, deoarece nimeni n-ar putea aplica o măsură altuia, dacă nu-l cunoaște. De aici se deduce că această aplicare presupune o cunoaștere a cazurilor singulare, neputând exista o metodă particulară de cunoaștere.

De aceea trebuie să spun, pentru că Dumnezeu este cauza tuturor lucrurilor, a întregii existențe prin intermediul științei sale, așa cum s-a spus mai sus la capitolul 8, știința Dumnezeirii are

¹Empedocle, filosof grec, născut la Agrigentum (Sicilia) în primul sfert al sec. V î.e.n., făcea parte din aristocrație. A refuzat tronul regal. A fost inginer, medic, mistic. A murit, după legendă, în craterul vulcanului Etna, la 60 de ani. A scris imnuri de purificare, un poem Despre fizică. în opera sa filosofică el susține unitatea celor patru elemente fundamentale: apa (Thales), aerul (Anaximene), focul (Heraclit), indefinitul - apeiron (Anaximandru). Empedocle a căutat să găsească o explicație rațională și sistematică ansamblului lucrurilor, cosmogonici și antropogenezei. Tot el susținea existența unui permanent antagonism între iubire și ură (discordie care-și dispută materia și existențele faunei și florei). Aristotel a împrumutat de la Empedocle lupta contrariilor, teorie care l-a impresionat pe Thoma.

²O ființă singulară nu reprezintă o colecție de concepte obiective, o specie abstractă calificată. Individul intervenind în lumea esențelor, introducând un fapt nou și ireductibil, presupune materia cu determinările sale spațiale și temporale. Datorită materiei abstractul se concretizează, universalul se fixează, devenind multiplicabil, realizând speciile, într-o imensă varietate.

³Această a doua concepție nu se diferențiază de prima, dimpotrivă se identifică cu ea.

aceeași extindere câtă extindere are și cauzalitatea lui. Rezultă că în măsura în care puterea activă a lui Dumnezeu se extinde nu numai asupra formelor, principiilor naturii universale, ci chiar și până la materie, cum se va arăta mai departe la capitolul 2 din *Quaestio XLIV*, este necesar ca știința Dumnezeirii să se extindă până la cazurile singulare care se individualizează prin materia sa¹. Într-adevăr, Dumnezeu știe prin mijlocirea esenței sale ce nu-i aparține lui, în măsura în care această esență reprezintă un principiu satisfăcător al cunoașterii, referitor la tot ce săvârșește el, și aceasta nu e numai în general, ci și în particular. Și s-ar releva astfel știința artistului însuși creator, dacă ar dovedi priceperea pe întregul parcurs și nu ar fi opera formei.

La prima obiecție trebuie să spunem că prin abstracție intelectul nostru degajă forma de cunoaștere determinată de principiile individualizării obiectului. Se deduce că această formă inteligibilă a intelectului nostru nu poate constitui similitudinea principiilor individuale ale lucrurilor și pentru acest temei intelectul nostru nu poate cunoaște cazurile singulare. Însă forma inteligibilă a inteligenței divine care este esența Dumnezeirii nu este imaterială prin abstracție, ci prin ea însăși și ea reprezintă principiul existent în toate principiile care intră în compunerea unui lucru și care sunt principiile specifice sau principiile individuale. Rezultă prin aceasta că Dumnezeu cunoaște nu numai cazurile universale, ci și pe cele singulare².

La a doua obiecție trebuie să spun că deși forma de cunoaștere a intelectului divin nu prezintă prin ea însăși nici o condiție materială, cum au formele receptate prin imaginație și simțuri, prin universalitatea însușirilor sale, totuși acestea se extind spre imaterial și material, așa cum s-a arătat în coipul capitolului.

La a treia obiecție trebuie să spun că materia, cu toate că se depărtează de reprezentarea Dumnezeirii, datorită potențialității sale, totuși, în măsura în care există conține într-o oarecare privință reprezentarea esenței divine.

¹Această remarcă este extrem de izbitoare.

²Conceptul divin, este imaterial prin plenitudine. El nu abstractizează materia, ci o învăluie, o depășește prin întreaga sa generalitate transcendentă. Conceptul divin poate s-o cunoască nu numai prin modul de cunoaștere universal, ci super-universal. Dumnezeu e deasupra tuturor diferențierilor, prin cauzalitatea sa, asupra tuturor existențelor reprezintă fundamentul tuturor diferențelor.

CAPITOLUL 12

POATE OARE CUNOAȘTE DUMNEZEU NUMĂRUL INFINIT AL OBIECTELOR?

La al doisprezecelea capitol procedăm așa:

1. Facem ipoteză că Dumnezeu nu poate cunoaște numărul infinit al obiectelor. Infinitul, în măsura în care e infinit este necunoscut, căci conform formulării lui Aristotel în *Fizică*, III, 6, din infinit „oricâtă cantitate ai lua, totuși rămâne în continuare tot așa de mult”. La rândul său Augustin spune în *De Civ. Dei*, XII, cap. 18: „Tot ce cuprinde Știința devine finit prin înțelegerea celui care o cunoaște”. Ori infinitul nu poate deveni finit. Deci știința lui Dumnezeu nu poate fi cuprinsă.

S-ar putea spune că ceea ce în sine este infinit, pentru știința lui Dumnezeu este finit. Teza contrarie este aceasta: natura infinitului este Că nu poate fi străbătută până la capăt (*impertransibile*), cum se exprimă Aristotel în *Fizică*, însă infinitul nu poate fi străbătut nici de finit, nici de infinit, cum a arătat Aristotel în aceeași lucrare, cartea VI, 7. Deci infinitul nu poate deveni finit nici la infinit¹ și la fel un număr infinit de obiecte nu poate deveni finit prin știința lui Dumnezeu, care este infinită.

În afară de aceasta, știința lui Dumnezeu reprezintă măsura celor știute de el. Ori este contrariu naturii infinitului ca el să poată fi măsurat. Deci infinitul nu poate fi cunoscut de Dumnezeu.

Însă contra acestei teze, sfântul Augustin spune în *De Civ. Dei*, XII, 18: „Cu toate că infinitul e fără număr, totuși pentru Dumnezeu nu e incomprehensibil, a cărui știință e fără număr”.

Răspunsul meu e acesta: trebuie să spun că Dumnezeu cunoaște

¹Când e vorba de-o traversare, mobilul finit și mobilul infinit se află în aceeași situație: dificultatea vine de la traiectorie. Oricum ar fi de mobil un obiect, o traiectorie infinită nu se poate traversa.

O suprafață, spre exemplu, se poate diviza fără termen. Dumnezeu își vede concomitent și unitatea și multiplicitatea posibilă inepuizabilă. Ar fi o falsă afirmație că Dumnezeu vede în ea un infinit de părți distincte, deoarece nu există, însă el vede acolo o infinitate de părți posibile, deoarece fiecare din aceste părți posibile el le vede în mod distinct, căci fiecare din aceste posibile cade sub privirea sa. Dumnezeu cunoaște prin ele infinitul lor și acest caz se reînnoiește la infinit în natură. Dumnezeu, prin inteligența lui, vede imensitatea consecințelor infinite, ale tuturor genurilor și tuturor combinațiilor.

Ar putea stârni uimire din capul locului faptul de-a nu fi necesar părților potențiale infinite de-a fi distincte, pentru discernământul Dumnezeirii, însă e o evidentă consecvență a raporturilor între toate ființele (în rândurile cărora e introdusă și ființa potențială și Principiul Ființei). Viziunea sa nu e subordonată condițiilor obiectului deoarece viziunea nu depinde de obiect, ci obiectul de viziune. Ceea ce nu există în actu, Dumnezeu o vede în intențiile actului. Există o cunoaștere infinită, o cunoaștere a infinitului, dar nu a infinitului actual cu sens pluralist, ci a infinitului potențial, care reprezintă infinitul unității, care are o infinită conștiință de sine.

nu numai cele ce sunt *in actu*, ci și cele care sunt în stare potențială, fie a sa, fie a creaturilor umane, cum s-a arătat mai sus la cap. 9. Dar se știe că numărul acestora este infinit și e imperios să se știe că Dumnezeu cunoaște totul până la infinit. Și deși știința viziunii referitoare nu numai la cele ce vor fi, ci și la cele care sunt și au fost nu este infinită, cum spun unii, pentru că nu pretindem că lumea a fost din vecii vecilor și nici faptul că generațiile și mișcarea astrilor vor dăinui de-a pururi, ori că existențele individuale se vor multiplica la infinit; totuși, dacă am lua în considerație realitatea cu o mai mare atenție, e necesar să spunem că Dumnezeu prin știința viziunii sale îmbrățișează infinitul. Căci Dumnezeu cunoaște și gândurile, simțirea inimilor, care vor fi multiplicat la infinit, având în vedere faptul că creaturile dotate cu rațiune vor dăinui fără sfârșit¹.

Temeiul acestui raționament este acesta: cunoașterea unui subiect se extinde în conformitate cu înfățișarea formei care reprezintă în ea principiul cunoașterii. Într-adevăr, o formă sensibilă, care există în simțurile noastre reprezintă asemănarea unei singure individualități. Urmează deci că prin această formă va putea fi cunoscut un singur individ. Într-adevăr, forma sensibilă care există în simțuri este similitudinea numai a unui singur individ. De aici rezultă că acea formă poate fi cunoscută numai prin acest singur individ. În schimb, forma inteligibilă a intelectului nostru reprezintă lucrul în sine prin natura sa specifică, la care participă particularități infinite. Se deduce că prin conceptul de *om*, intelectul nostru cunoaște într-o bună măsură o infinitate de oameni. Totuși el nu-i cunoaște prin ce se deosebesc unii de alții, ci prin natura comună a speciei. Adevărul este că forma inteligibilă în noi nu reprezintă asemănarea oamenilor între ei, ca elemente individuale, ci reprezintă numai elementele speciei umane. În schimb esența divină prin care se concepe intelectul Dumnezeirii, constituie o reprezentare satisfăcătoare a tuturor celor care pot să fie, nu numai referitor la principiile și elementele comune, ci și la ceea ce e propriu fiecărui caz în parte, așa cum s-a arătat la capitolul precedent. De aici urmează că știința lui Dumnezeu cuprinde infinitatea lucrurilor chiar în funcție de faptul că sunt distincte unele față de celelalte².

¹E dificil de sesizat conținutul atât de dens și de abstract al ideii thomiste. Aici nu e vorba de infinitul posibil, ci de infinitul care va fi, cu toate că realizarea sa conturată conform naturii sale de lucru, sau fapt succesiv, se face pe etape. Dacă ar fi vorba de-o creatură umană, s-ar putea spune: infinitul nu trebuie să fie pus niciodată în totalitatea sa, nici o anticipare nu-l poate totaliza pentru a-l cunoaște. Dar Dumnezeu e deasupra acestei condiții. Cunoașterea sa e simultană și nu succesivă. Dar el vede succesivul, știe ce va fi. El concepe și statornicește accesibilul și inaccesibilul, determinatul și nedeterminatul, fiind mai presus de diferențieri.

²Se constată prin afirmațiile lui Thoma că Dumnezeu cunoaște pe toți oamenii posibili și pe cei care vor veni în viitoarele generații în infinitul timpului, în măsura în care el a hotărât așa. Dumnezeu cunoaște toate gândurile și sentimentele oamenilor, ale fiecărui ales al său în toată eternitatea.

La prima obiecție trebuie deci să spun că noțiunea de *infini*t se corelează la cantitate, după Filosof în *Fizică*, I, 2. Prin urmare, a cunoaște infinitul după modul propriu al infinitului înseamnă a cunoaște parte cu parte. Dar în acest chip infinitul scapă oricărei cunoașteri, neputând fi cuprins cu mintea, deoarece oricare număr de părți s-ar putea descoperi și cuprinde, întotdeauna vor putea rămâne părți nesesizate. În schimb, Dumnezeu nu în modul acesta cunoaște infinitul și obiectele infinite, enumerând parte cu parte, câtă vreme el le cunoaște pe toate simultan în ansamblul lor, nu prin cunoașterea succesivă, așa cum s-a spus mai sus la capitolul 7. Rezultă că pe Dumnezeu nimic nu-l oprește la o cunoaștere a unui infinit de obiecte.

La a doua obiecție trebuie să spun că traversarea infinitului necesită o oarecare succesiune a părților. Rezultă deci că infinitul nu poate fi traversat nici de finit, nici de infinit. Dar pentru înțelegerea deplină a temeiului este suficientă o extindere adecvată, deoarece se declară înțeles ceea ce celui care cuprinde cu mintea nimic nu-i scapă. Nu e deci contrariu ideii de *infini*t când infinitul e cuprins de infinit. Astfel ceea ce este infinit în sine pentru știința lui Dumnezeu poate fi finit, ca și cum ar fi cuprins cu mintea, totuși nu în sensul de-a fi parcurs sau traversat.

La a treia obiecție trebuie să spun că știința lui Dumnezeu înseamnă măsurarea lucrurilor, dar nu cantitativă, fiind vorba de o măsură în care lipsesc lucrurile infinite, căci fiecare lucru participă la adevărul măsurii sale, în măsura în care este conformă cu știința lui Dumnezeu. Așa e operă de artă care concordă cu arta însăși. Presupunând însă că există în actuala realitate ființe în număr infinit, spre exemplu o infinitate de ființe omenești, sau că există un infinit în întindere spațială, ca aerul, cum au susținut vechii filosofi, este evident că existența fiecărui obiect n-ar fi mai puțin determinată și finită, deoarece ar fi delimitată de granițele unor naturi particulare. Rezultă deci că ar fi măsurabile în conformitate cu știința lui Dumnezeu.

CAPITOLUL 13

OARE ȘTIINȚA LUI DUMNEZEU SE EXTINDE PÂNĂ LA VIITOARELE LUCRURI CONTINGENTE?

La al treisprezecelea capitol procedăm așa:

1. Se emite ipoteza că știința lui Dumnezeu nu se extinde până la viitoarele lucruri contingente. O cauză necesară produce un efect necesar. Însă știința lui Dumnezeu este cauza a tot ce ea știe, așa cum s-a spus mai sus la capitolul 8. *Prin urmare*, dacă această știință este necesară înseamnă că și obiectul ei este necesar. Deci știința lui Dumnezeu nu aparține lucrurilor contingente.

În afară de aceasta, în orice propoziție condițională, dacă antecedentul este absolut necesar, consecventul este absolut necesar, deoarece antecedentul față de consecvent este aidoma principiilor față de concluzie. Din principiile necesare urmează concluzia la fel de necesară, ca în lucrarea *Poster. I*, cap. 6. Ori această propoziție condițională este adevărată: „Dacă Dumnezeu a știut că aceasta va fi, cu siguranță va fi”, pentru că știința lui se ocupă numai cu aflarea adevărului. Antecedentul acestei propoziții este absolut necesar, deoarece în primul rând este etern, în al doilea rând pentru că se referă la trecut. Deci și consecventul este absolut necesar. Așadar, orice se știe de Dumnezeu este absolut necesar. Deci știința lui Dumnezeu nu aparține lucrurilor întâmplătoare.

În afară de aceasta, cum să nu fie necesar tot ce se știe despre Dumnezeu, când tot ce e știut de noi este necesar? Oare știința lui Dumnezeu nu mai e certă că știința noastră? Ori nici o viitoare contingență a faptelor nu e necesară. Deci nici o faptă întâmplătoare viitoare nu constituie obiectul științei lui Dumnezeu.

Contra acestei teze, psalmul XXXII, 15 spune despre Dumnezeu în raport cu oamenii: „Dumnezeu le-a plămădit cu plămăda-i (divină) inimile lor, el, care înțelege toate acțiunile lor”, adică ale oamenilor. Dar acțiunile oamenilor nu sunt întâmplătoare, ca unele care sunt supuse liberului arbitru. Deci Dumnezeu cunoaște viitoarele întâmplări.

Răspunsul meu e acesta, că trebuie să spun așa cum s-a arătat mai sus la capitolul 9: Dumnezeu știe toate, dar nu numai cele ce sunt *in actu*, ci și cele care sunt în stare potențială, sau ale creaturii umane. Și cum unele din acestea vor fi pentru noi întâmplătoare, urmează că Dumnezeu cunoaște viitoarele fapte întâmplătoare.

Pentru a lămuri această concluzie, trebuie să remarcăm că o faptă întâmplătoare poate fi luată în considerație sub un dublu

aspect. La primul aspect, în împrejurarea în care a săvârșit acțiunea. Iar cel viitor nu e considerat ca atare, ci ca prezent și nici ca întâmplător, ci ca determinat în scopul unui anumit rezultat. Pentru acest temei el poate fi considerat ca obiect infailibil al unei anumite cunoașteri, ca spre exemplu căzut sub simțul vederii, ca și cum eu l-aș vedea pe Socrate șezând pe un scaun¹. În al doilea rând, faptul întâmplător poate fi considerat în sânul cauzei sale. Și atunci e considerat ca viitor și ca întâmplător într-un scop, deoarece cauza întâmplătoare implică o aptitudine cu rezultate contrarii. În acest caz, faptul întâmplător nu se referă la cunoaștere certă². De aici rezultă că oricine cunoaște efectul întâmplat, ori numai cauză să, nu are despre el decât o cunoaștere conjecturală. Dumnezeu însă cunoaște toate faptele întâmplătoare nu numai așa cum sunt ele conținute în cauzele lor, ci și după modul în care s-au săvârșit prin ele însele.

Dar deși faptele întâmplătoare se săvârșesc prin acțiuni succesive, totuși Dumnezeu nu ia cunoștință de ele în mod succesiv, așa cum sunt ele în stilul lor, ca noi, ci simultan, deoarece cunoașterea lui Dumnezeu se măsoară cu eternitatea, ca și ceea ce este al tău, deoarece cunoașterea sa are ca măsură eternitatea, așa cum sunt atributele sale. Însă eternitatea, deși înfăptuită împreună, cuprinde tot timpul, așa cum s-a spus mai sus în *Quaestio* X, cap. 2 și 4. De aici umiează că toate au temporalitate, îi sunt permanent prezente lui Dumnezeu nu numai Pe baza acelui temei prin care Dumnezeu are noțiunile prezente în mintea lui, cum se exprimă unii, ci pentru că intuiția lui este distribuită asupra tuturor lucrurilor pe veci, așa cum ele există în realitatea lor prezentă.

Rezultă în mod evident că faptele întâmplătoare sunt infailibil cunoscute lui Dumnezeu, în măsura în care defilează prin fața privirilor divine cu prezența lor proprie³.

La prima obiecție trebuie să spun că deși cauza supremă este necesară, totuși efectul poate fi întâmplător, datorită cauzei

¹Știința lui Dumnezeu este o cauză necesară. Dar nu e necesară în sensul că se impune în mod absolut conținutul ei, ceea ce ar duce la suprimarea libertății divine, referitor la faptul că Dumnezeu știe pentru că el așa a vrut, ci e necesară prin aceea că odată pusă, ea nu se va schimba, deoarece nu e întâmplătoare, întâmplătoare este când poate lua direcții diferite. Necesară, când nu poate lua decât o singură direcție. Dar acest caz se dublează din clipa în care se pune întrebarea: pentru ce direcția e unică? Pentru o serie de fapte trebuie să se răspundă astfel: pentru că realitatea se impune de la sine însăși. Pentru alte fapte trebuie să se spună: pentru că Dumnezeu așa a vrut.

² Este o celebră teză a lui Aristotel adoptată de Thoma, care spune că din două propoziții contradictorii referitoare la o viitoare întâmplare nici una nu e adevărată în mod determinat. în consecință, nici una dintre ele nu e obiect de cunoaștere certă. Singur evenimentul decide.

³Thoma neagă, ca și magistrul său Aristotel, că înălțuirea cauzelor, chiar și a celor mai generale, cuprinde toate efectele și aceasta nu numai cu privire la rânduiala omenească, unde domnește libertatea, ci și cu privire la natura însăși. Thoma a tratat problema întâmplării în opera sa *Summa theologiae*, De contingente, *Quaestio* IV, cap. 3.

întâmplătoare proxime, așa cum e germinația unei plante întâmplătoare din cauză proximă, ca mișcarea soarelui care constituie cauza primă, absolut necesară¹.

La a doua obiecție trebuie să spun că ceea ce afirmă unii referitor la acest antecedent: „Dumnezeu a știut că un astfel de fapt întâmplător trebuia să se producă”, deși nu necesar, ci întâmplător, deoarece, deși s-a petrecut în trecut, totuși se referă la viitor. Dar aceasta nu-l împiedică să fie și necesar, pentru că ceea ce s-a referit la viitor, în mod necesar a trebuit să se petreacă, cu toate că acest viitor nu se știe când și dacă se va realiza².

Alții spun că acest antecedent este contingent, pentru că este constituit din necesitate și întâmplare, la fel ca atunci când se spune „Socrate e un om alb” — această expresie e o propoziție contingentă³. Dar aceasta nu înseamnă nimic, deoarece atunci când se spune: „Dumnezeu a știut că se va produce un asemenea fapt întâmplător”, întâmplarea care se introduce în propoziție nu formează decât materialul verbal, nu conținutul său partea principală a propoziției. De aici se deduce că această întâmplare, ori necesitate nu se referă la faptul că propoziția este necesară sau întâmplătoare, adevărată sau falsă. Într-adevăr, se poate să fie și adevărat ce-am afirmat eu: acest om e un măgar, tot așa cum am spus că Socrate aleargă, ori propoziția: Dumnezeu există. Este același raționament când afirm ceva despre necesitate și întâmplare.

Rezultă de aici că trebuie să spun că antecedentul este necesar în mod absolut. Totuși nu urmează, cum susțin unii, că și consecventul este o necesitate absolută, deoarece antecedentul reprezintă cauza îndepărtată a consecventului și acest consecvent este întâmplător datorită cauzei sale proxime⁴. Dar aceasta nu dovedește nimic, pentru că o propoziție condițională al cărei

¹Noțiunile tuturor lucrurilor prezente în Spiritul Dumnezeirii n-ar putea fi sesizate și explicate referitor la toate faptele dacă noțiunile ar decurge realmente din fapte. Or există și întâmplarea și liberul arbitru, deci libertatea.

²Cu privire la propriile lor cauze, acestea rămân întâmplătoare, contingente, dar de o contingență foarte scurtă, deoarece întâmplarea nu e determinată prin cauza sa. Cu privire la Dumnezeu, nu există nimic întâmplător. Este un adevăr ineluctabil. La fel ceea ce e infinit în sine poate fi finit pentru Dumnezeu, ceea ce este întâmplător în sine poate fi necesar pentru Dumnezeu, având în vedere că Dumnezeu este deasupra oricărei diferențieri, depășind și conținând în sine dubla sferă a necesarului și contingenței. La fel în ceea ce privește viziunea propriu-zisă, superioritatea lui Dumnezeu în raport cu timpul, contribuie la faptul că pentru el timpul nu e decât un atribut oarecare al lucrurilor, și că nu demonstrează dificultatea de-a vedea un lucru prezent sau viitor, un obiect alb sau negru. Dimpotrivă, trebuie să se afirme că Dumnezeu vede viitorul ca prezent.

³La nota 114 de mai sus s-a explicat că știința lui Dumnezeu nu e o cauză absolut necesară. Ea e necesară prin faptul că e imuabilă. Însă e suficientă pentru obiecții, pentru că dacă există la baza naturii și a vieții umane o cauză care nu se poate schimba și de care depinde totul, domnește aparența că cel mai riguros determinism înlănțuie și natura și viața. Puțin ar importa că nu e necesară în sine, cauzalitatea ar implica negarea libertății și contingenței.

⁴Dacă Socrate a fost om era necesar ca el să fie în viață, un gânditor, în schimb nu e necesar ca el să fie alb. Adevărul în această propoziție este contingent.

antecedent ar fi o cauză îndepărtată necesară, iar consecventul un efect întâmplător, ar fi o propoziție falsă, ca și cum aş spune: „Dacă soarele se mișcă, iarba încolțește”.

De aceea trebuie altfel să ne exprimăm când în antecedentul unei propoziții condiționale se introduce ceva care se referă la o activitate sufletească, urmarea trebuie înțeleasă că se referă la existența sa obiectivă, așa cum este ea în realitate și cum este întipărită în suflet. Spre exemplu, când spun: „Dacă spiritul meu concepe ceva, acel ceva este imaterial”, trebuie să se înțeleagă că acel ceva este imaterial în inteligență, nu în sine însuși. Și la fel dacă aş spune: „Dacă Dumnezeu a știut ceva, așa va fi”, urmarea va fi că trebuie să se înțeleagă așa cum a fost presimțit de esența divină. Sub acest raport e necesar ca și antecedentul său, „deoarece tot ce este în măsura în care există este imperios necesar să fie”, cum spune Aristotel în lucrarea *Peri hermeneias*, cap. IX¹.

La a treia obiecție trebuie să spun că ceea ce se reduce în mod temporal prin act se cunoaște de noi în mod succesiv în timp, în schimb de Dumnezeu pe vecie, care e deasupra timpului. Se deduce că nouă, pentru că viitoarele întâmplări, așa cum sunt, nu pot fi certe, ci numai lui Dumnezeu, a cărui inteligență poate totul cunoaște peste timp, pe veci. Aidoma celui care merge pe un drum, nu-i vede pe cei care au venit în urma sa. În schimb, acela care privește de la oarecare înălțime, vede tot drumul și concomitent pe toți care trec pe acel drum. De aceea ceea ce se știe la noi trebuie să fie necesar în conformitate cu ceea ce este în sinea sa, pentru că cele ce sunt în sinea sa au să fie întâmplătoare, dar nu pot fi cunoscute de noi. Dar cele ce sunt cunoscute de Dumnezeu trebuie să fie necesare în măsura în care sunt subordonate științei divine, așa cum s-a spus în corpul acestui capitol, dar nu vom cunoaște în mod absolut, în măsura în care sunt luate în considerație și cercetate în privința cauzelor proprii. — Rezultă și din această propoziție: „Tot ceea ce știe Dumnezeu e necesar să existe”, propoziție care a intrat în obișnuință ca să fie deosebită, deoarece se poate corela și la realitate și la cele spuse. Dacă se înțelege despre ce e vorba, propoziția e luată cu un sens divizat, independent de condiție, și este falsă, deoarece ea vrea să spună această: „Tot ce știe Dumnezeu este absolut necesar”. Ori din cele spuse se înțelege tot și atunci propoziția este luată într-un sens Compus, în corelație cu condiția,

¹Se concede că antecedentul: Dumnezeu a prevăzut aceasta, este necesar, se pretinde că se neagă consecința: acest lucru va fi, fie pentru un temei necesar, pentru motivul că antecedentul nu intervine decât printr-o cauză îndepărtată. Atunci însă — spune Thoma — propoziția globală este falsă, pentru că dacă o cauză necesară intră în joc, dar nu tinde spre efect decât printr-o cauză contingenta, efectul este cert. Deci sub pretextul interpretării s-a aneantizat adevărul propoziției care constituie obiectul propoziției.

având în vedere că Dumnezeu știe și atunci e adevărată, deoarece înseamnă: această afirmație că „un lucru există deoarece e știut de Dumnezeu, este o afirmație necesară”. Unii însă obiectează contra utilizării acestei distincții într-o asemenea materie, afirmând că această distincție are loc când e vorba de forme atributive separate de subiectul lor. Dacă, spre exemplu, eu spun: „Ceea ce e alb poate fi negru”, această propoziție exprimată este falsă, însă în realitate este adevărată. Într-adevăr, un lucru care este alb poate deveni negru. În schimb propoziția „albul este negru” nu poate fi niciodată adevărată. Dar când e vorba de forme atributive inseparabile de subiectul lor, această distincție mai sus menționată nu e luată în considerație. Dar dacă spun: „corbul negru poate fi alb”, propoziția e falsă în ambele sensuri. Ori un lucru ca să

Fie știut de Dumnezeu reprezintă un atribut al lui inseparabil de acest lucru, căci realmente ceea ce e știut de Dumnezeu nu poate câtuși de puțin fi ignorat de el. Într-adevăr, această instanță și-ar avea locul dacă faptul cunoscut de Dumnezeu ar implica în subiect vreo dispoziție inerentă. Însă pentm că e vorba numai de un act de cunoaștere al lui Dumnezeu, i se poate atribui subiectului însuși, cu toate că acesta este întotdeauna perfect cunoscut, un lucru care nu i-a fost atribuit în măsura în care îi stă la îndemână ca act al cunoașterii, așa cum unei pietre i se recunoaște calitatea materială, în conformitate cu ceea ce este în realitate și nu în funcție de faptul că e inteligibilă.

CAPITOLUL 14

OARE DUMNEZEU CUNOAȘTE TOT CEEA CE SE POATE ENUNȚA?

La al paisprezecelea capitol procedăm așa:

1. Se pune ipoteza că Dumnezeu nu cunoaște tot ce se poate enunța. Într-adevăr, a cunoaște ceea ce se poate enunța convine intelectului nostru, pe considerentul compunerii și divizării conceptelor¹. În schimb, în inteligența divm^a nu se desfășoară nici o compunere. Deci el nu are cunoștință de cele ce pot fi enunțate.

În afară de aceasta, orice cunoaștere are loc prin intermediul reprezentării. Ori în Dumnezeire nimic nu poate reprezenta o enunțare, deoarece totul la el este extrem de simplu. Deci Dumnezeu nu cunoaște ceea ce se enunță.

Împotriva acestei teze, psalmul XCIII, 2, spune: „Domnul cunoaște gândurile oamenilor”. Deci Dumnezeu cunoaște ceea ce se poate enunța, deoarece cele ce se pot enunța sunt conținute în cugetele oamenilor. Deci Dumnezeu cunoaște ceea ce se enunță.

Răspunsul meu e acesta: trebuie să spun, pentru temeiul că stă în puterea intelectului nostru să alcătuim enunțări, și pentru că Dumnezeu cunoaște tot ce este în propria sa putere sau a creaturii sale umane, așa cum s-a spus mai sus la capitolul 9 al acestei *Quaestio*, este necesar ca Dumnezeu să cunoască tot ce se poate enunța, precum și cum e cu putință să se alcătuiască aceste enunțări. Însă așa cum el cunoaște prin imaterialitatea sa lucrurile materiale și tot ce este compus pe baza simplității sale, la fel cunoaște cele care se pot enunța nu prin metoda enunțărilor, ca și cum în inteligența lui ar exista o compunere sau o diviziune a conceptelor, ci el cunoaște fiecare lucru în parte prin intermediul unui intelect simplu, înțelegând esența fiecărui lucru în parte, așa cum noi oamenii, pentru temeiul că înțelegem ce este omul, pricepem tot ce se poate propovădui despre făptura omenească, ceea ce nu se petrece în intelectul nostru, care trece de la o noțiune la alta, făcând fluctuații, deoarece forma inteligibilă nu e capabilă să reprezinte simultan două lucruri divergente. De aici rezultă că concepând ce reprezintă omul, nu suntem capabili prin acest considerent să-i concepem attributele care îi sunt adecvate și luăm cunoștință de realitate bucată cu bucată, nu în sinteză, ci succesiv.

¹Pe baza Logicii aristotelice, Dumnezeu nu modifică lucrurile din natură prin cunoaștere și de aceea folosește acest mod de exprimare bazat pe logică.

Datorită acestei situații, cele pe care le înțelegem separat și divizat, când alcătuim o enunțare, trebuie să le aducem la unitate prin compunere și diviziune. În schimb, forma inteligibilă a intelectului divin, adică esența lui, este suficientă pentru a demonstra totul. De aici se deduce că înțelegându-și esența, Dumnezeu cunoaște esența tuturor lucrurilor și întregii realități și tot ce i se poate întâmpla.

La prima obiecție trebuie să spun că acest raționament ar fi precumpănitor dacă Dumnezeu ar cunoaște cele ce se pot enunța sub o formă enunțativă, adică formulând enunțări.

La a doua obiecție trebuie să spun că conținutul unei enunțări reprezintă un mod de-a fi și în felul acesta Dumnezeu prin Ființa sa, care este esența sa însăși, este o reprezentantă a tuturor acelor factori care semnifică enunțările.

CAPITOLUL 15

OARE ȘTIINȚA LUI DUMNEZEU ESTE SUPUSĂ MUTAȚIILOR?

La al cincisprezecelea capitol procedăm așa:

1. Se emite ipoteza că știința lui Dumnezeu este variabilă. Într-adevăr, știința este în corelație cu cognoscibilul, ori ceea ce implică corelația cu creatură umană, despre Dumnezeu, variază în funcție de timp și e în funcție și de variația creaturilor umane. Deci știința lui Dumnezeu e variabilă în raport cu variația creaturilor umane.

În afară de aceasta, ce poate să facă Dumnezeu poate să și cunoască. Însă Dumnezeu poate face mai mult decât face. Deci poate cunoaște mai multe decât cunoaște. Și în modul acesta știința lui Dumnezeu poate fi variabilă prin creștere și diminuare.

În afară de aceasta, Dumnezeu a știut că se va naște Hristos. Totuși, acum însă încă nu știe că Ilristos se va naște, pentru că nu are să se nască. Deci Dumnezeu nu știe ce-a știut și în modul acesta știința lui Dumnezeu pare variabilă.

Împotriva acestei teze, *Epistola Apostolului Iacob*, II, 17, spune: „La Dumnezeu nu există nici transmutare și nici o umbră de vicisitudini”.

Răspunsul meu e acesta: trebuie să spunem că deoarece știința lui Dumnezeu reprezintă substanța lui, cum reiese din capitolul 4 de mai sus, în măsura în care substanța lui este absolut imuabilă, așa cum s-a arătat la *Quaestio IX*, 1, la fel știința lui trebuie să fie în general variabilă.

În primul rând, trebuie să spun următoarele: deoarece Dumnezeu este Domn și Creator, cunoașterea este referitoare la cognoscibil. Termenii *Domnul*, *Creatorul* și alții de aceeași natură îi sunt lui atribuiți în dependență de timp. Însă acești termeni implică corelația cu creaturile umane luate prin ele însele și, dimpotrivă, cunoașterea implică corelația cu creaturile umane, așa cum sunt ele întru Dumnezeire, având în vedere că un lucru este cunoscut actualmente, așa cum există el în subiectul cunoscător. Ori lucrurile create există în Dumnezeire sub o formă invariabilă, cu toate că prin ele însele sunt variabile. Termenii *Domnul*, *Creator* presupun relații consecutive actelor concepute ca trecătoare, adică având ca termen creaturile umane însele, așa cum sunt ele în sinea lor; de aceea aceste relații sunt atribuite lui Dumnezeu într-un chip variat în funcție de variația creaturilor umane. Și, dimpotrivă, știința, iubirea și alți termeni asemănători presupun relații consecutive actelor concepute ca imanente și pentru acest temei sunt atribuite lui

Dumnezeu în afară de oricare variabilitate¹.

În al doilea rând, trebuie să spun că Dumnezeu știe chiar și acelea pe care le poate face, dar nu le face. De aici rezultă că el poate face mai mult decât face. Totuși nu urmează că Dumnezeu ar putea ști mai multe decât știe, dacă aceasta nu s-ar referi la știința viziunii, în măsura în care se spune că știe cele ce sunt după un timp oarecare *in actu* = care se realizează². Totuși, din momentul în care Dumnezeu știe că pot exista unele lucruri care încă nu sunt, sau că nu sunt cele care sunt, nu urmează că știința sa este variabilă, ci că cunoaște variabilitatea lucrurilor. Și n-ar exista variabilitate în cunoașterea însăși. Dacă Dumnezeu neștiind ceva la început avea să știe ulterior. Dar aceasta nu se poate întâmpla, deoarece Dumnezeu de-a pururi știe ce este, sau ce poate fi după un timp oarecare. Și de când se presupune că la un moment dat există ceva, e necesar să se adauge că Dumnezeu de-a pururi a știut despre ce e vorba în acel ceva. De aceea nu trebuie să se admită că Dumnezeu poate ști mai multe decât știe, deoarece această propoziție implică și ipoteza că n-a știut cândva și ulterior a știut.

În al treilea rând, trebuie să spun că vechii nominaliști³ au afirmat prin trei propoziții enunțate că Hristos se naște, se va naște și s-a “ascut. Cu alte cuvinte, nașterea lui Hristos s-a semnatificat prin aceeași enunțare. Urmează de aici că tot ce s-a știut vreodată Dumnezeu a Ștut, deoarece el știe că Hristos s-a născut, care este echivalent și cu Propoziția: Hristos se va naște. Dar această expresie e falsă. În primul rând, pentru că diversitatea în termenii unei fraze este creată de diversitatea în ceea ce s-a enunțat; în al doilea rând, deoarece în acest caz o propoziție adevărată, la un moment dat, ar fi absolut adevărată, ceea ce neagă Filosoful, pe bună dreptate, în lucrarea sa *În praedica*, cap. 1 — *De substantia*. Această frază — spune el — Socrate este așezat pe scaun, e adevărată dacă el e așezat și propoziția e falsă dacă se spune: Socrate se scoală. Trebuie deci să concedem că această propoziție că Dumnezeu a știut și știe nu e adevărată dacă se raportează la fapte enunțate⁴. Însă nu urmează că știința lui Dumnezeu este variabilă. Într-adevăr, în cunoașterea lui Dumnezeu nu se introduce nici o variație referitoare

¹Obiectele științei divine trecute în revistă sunt menționate în capitolul 15, care cuprinde răspunsurile la obiecțiile ridicate.

²Această soluție a mai fost formulată o dată în capitolul 7, Quaestio XIII. Se deosebește de cele susținute acolo prin faptul că aici Thoma tratează fundamentul relațiilor menționate. Aici el subliniază că în tratarea acestor probleme totul depinde de modul cum concepem și ce denumire le dăm, ce termeni folosim în acest scop.

³Se constată că la acești filosofi regula esențială, atât de des menționată de Thoma, este că numai conceptele semnifică și exprimă direct realitatea ontologică, nu cuvintele și frazele.

⁴Știința viziunii se opune științei simplei înțelegeri și vizează realul, nu posibilul. Thoma concede deci că dacă Dumnezeu ar fi înfăptuit ce și-a propus, știința viziunii sale ar fi avut o mai mare extindere și ca atare ar fi variabilă. Dar finalul textului infirmă această concluzie.

la faptul că el știe că unul și același lucru când este și când nu este. Dar n-ar exista variațiuni în știința lui Dumnezeu dacă el ar cunoaște lucrurile enunțate în forma existentă în enunțări, compunând și divizând conceptele, așa cum procedează intelectul nostru. De aici se deduce că cunoașterea noastră suferă variațiuni, fluctuând de la adevăr la falsitate, ca spre exemplu atunci când o situație se schimbă, noi păstrăm aceeași părere veche în această privință, ori trecem de la o părere la alta, când constatăm despre cine credem că este așezat, că acesta nu e așezat. Dar când ne referim la Dumnezeu acest lucru nu se poate petrece¹.

¹Această ultimă restricție nu constituie o contradicție a lui Thoma cu el însuși. Aici e vorba de enunțări luate prin ele însele, acolo era vorba numai de știința lui Dumnezeu.

CAPITOLUL 16

OARE DUMNEZEU POSEDĂ O ȘTIINȚĂ SPECULATIVĂ REFERITOARE LA LUCRURI?

La al șaisprezecelea capitol procedăm așa:

1. Emitem ipoteza că Dumnezeu n-ar poseda o știință speculativă referitoare la lucruri, într-adevăr, știința lui Dumnezeu reprezintă cauzalitatea realității, a tuturor lucrurilor, cum s-a arătat mai sus la capitolul 8 al acestei *Quaestio*. Însă știința speculativă nu este cauza lucrurilor cunoscute. Prin urmare, știința lui Dumnezeu nu este speculativă.

2. În afară de aceasta, știința speculativă reprezintă o abstractizare a lucrurilor, în schimb știința divină nu urmărește asemenea obiective, prin urmare, știința lui Dumnezeu nu este speculativă.

Dimpotrivă, trebuie să-i atribuim lui Dumnezeu tot ce este mai nobil. E adevărat, știința speculativă e mai atractivă și mai nobilă decât știința practică, așa cum a arătat Filosoful în *Metaph.*, I, cap. 1. Deci Dumnezeu posedă o știință speculativă referitoare la lucruri și realitate.

Răspunsul meu e acesta: trebuie să spun că există științe pur speculative, așa cum există și științe pur practice, dar pot exista și unele într-o oarecare măsură speculative și altele, la fel, într-o oarecare măsură practice.

Pentru a ne da seama de această realitate, trebuie să știm că o știință poate fi denumită speculativă în trei moduri:

În primul rând, din partea lucrurilor și realității cunoscute, dacă sunt obiectele cunoașterii care nu sunt destinate acțiunii de către cel ce știe aceasta.

În al doilea rând, referitor la modul de a ști trebuie procedat ca și cum un arhitect ia în considerație construcția unei case, definind, analizând, ținând seama absolut de toți factorii și elementele necesare. Într-adevăr, procedând astfel înseamnă a lua în considerație aspectul speculativ al realizării obiectului practic: căci a săvârși o lucrare — a ridica un edificiu — înseamnă a da formă materialului de construcție, însă nu rezolvând compusul în diversele lui elemente și principii universale formale prin spirit.

În al treilea rând, referitor la scopul urmărit, căci inteligența practică, așa cum spune Aristotel în *De anima*, III, 15, se deosebește

de inteligența speculativă prin finalitatea acțiunii¹. Într-adevăr, inteligența practică orânduiește totul pentru finalizarea lucrării. În schimb, finalitatea inteligenței speculative este luarea în considerație a adevărului. Dacă, prin urmare, ar lua în considerație cum poate fi construit un edificiu, fără a orândui scopul lucrărilor de efectuat, ci urmărind numai cunoașterea operațiilor, toate acestea vor fi în esență, referitor la scop, o luare în considerație de ordin speculativ, totuși de natură practică. Prin urmare, astfel stând lucrurile, o știință care este speculativă sub aspectul obiectivului cunoscut este absolut speculativă. Cea care e speculativă, urmărind fie modul, fie finalitatea este în Parte speculativă, în parte practică. Dar când e orientată către finalitatea acțiunii, în integritatea ei, ea este absolut practică, pur și simplu.

Pe baza acestor considerații trebuie să spun, prin urmare, că Dumnezeu posedă în privința sa o cunoaștere speculativă, însă n-o pune în funcție

Însă referitor la întreaga umanitate Dumnezeu posedă cunoaștere și speculativă și practică. Speculativă în conexiune cu modul său de-a concepe lucrurile. Speculativă, referitor la modul concepției sale, căci tot ce concepem și cunoaștem noi în mod speculativ, combinând și analizând conceptele, Dumnezeu cunoaște cu mult mai profund.

Dar dacă e vorba de ce poate Dumnezeu să facă, dar nu face realmente în nicio vreme, Dumnezeu nu posedă cunoaștințe practice în conformitate cu cunoașterea denumită practică, pe baza scopului propus și a practicării unei opere. Dumnezeu posedă cunoaștințe practice pentru lucrările pe care le-a efectuat o bucată de timp. Cât despre rău, cu toate că Dumnezeu nu poate fi autorul răului, totuși, prin cunoașterea practică și el poate apărea, ca și binele, în aceeași măsură în care îl permite, ori îl împiedică, ori îl introduce în ordinea firească a lucrurilor. Așa cum molimele apar și devin obiectul practicii pentru medici în măsura în care terapeutica lor intră în sarcina lor.

La prima obiecție trebuie să spun că știința lui Dumnezeu constituie o cauză nu pentru sine însuși, ci pentru ființele umane care au să vină într-o vreme sau alta. Se referă deci la cauza virtuală referitoare la acele realizări pe care Dumnezeu le poate face, dar care totuși finalmente nu vor fi niciodată săvârșite.

La a doua obiecție trebuie să spun că o știință a fost unanim acceptată pe baza realității cunoscute a faptelor și lucrurilor lor dar nu se referă la știința speculativă, ci la cea realizată în mod accidental, în măsura în care e vorba de-o știință omenească.

Cât despre obiecția cu sens, trebuie să spun că este vorba de

¹Nu există decât o singură inteligență exprimată cu termeni diferiți pentru diferite scopuri.

obiecte de acțiune despre care nu se poate avea o cunoaștere perfectă sub acest raport în măsura în care se știe că sunt obiecte de acțiune. De aceea, când știința lui Dumnezeu e perfectă în toate privințele, e necesar ca el să știe în ce măsură sunt realizabile și nu pe baza faptului că e vorba de aplicarea unei științe speculative. Cu toate acestea, Dumnezeu nu refuză aportul său la realizarea unei opere a științei speculative de mare amploare și elevație spirituală, deoarece el se cunoaște pe sine printr-o cunoaștere speculativă, posedând în știința sa speculativă despre sine însuși o cunoaștere și speculativă și practică a întregii umanități.

QUAESTIO XV

DESPRE IDEI

După ce s-a luat în considerație știința lui Dumnezeu, rămâne să tratăm problema ideilor.

În această privință se formulează trei întrebări:

1. Există idei? —
2. Există mai multe idei sau una singură? —
3. Există idei de toate categoriile de lucruri pe care le cunoaște Dumnezeu?

CAPITOLUL 1

EXISTA IDEILE?

La primul capitol procedăm așa:

1. S-ar părea că nu există Idei. Dionysios Areopagitul afirmă în *De Div. Nom.*, VII, 3, că Dumnezeu nu cunoaște lucrurile și realitatea prin intermediul Ideilor. Ori nu se poate presupune despre existența Ideilor în Dumnezeu decât numai în scopul cunoașterii lucrurilor și realității. Prin urmare, nu există Idei.

În afară de aceasta, Dumnezeu cunoaște totul în sinea sa, așa cum s-a spus mai sus la *Quaestio* XIV, cap.5. Dar pe sine însuși nu se cunoaște prin intermediul Ideilor. Deci nici pe baza altor considerații.

În afară de aceasta, Ideile nu sunt concepute decât ca principiu de cunoaștere sau de acțiune. Însă esența Dumnezeirii este suficientă ca principiu de cunoaștere și de acțiune pentru întreaga realitate. Deci nu e deloc necesar să facem supoziția Ideilor în mintea noastră.

Dar împotriva acestei teze sfântul Augustin în *Octoginta trium Quaest.*, 46, la început, spune: „Doctrina Ideilor e atât de fecundă, încât niciun om nu poate deveni înțelept fără înțelegerea lor”.

Răspunsul meu e acesta: trebuie să afirm că e imperios necesar să credem că în mintea Dumnezeirii există Idei.

Într-adevăr, în grecește este termenul **ἰδεα**, care în limba latină corespunde termenului **forma**. Prin Idei se înțeleg formele unor lucruri existente prin ele însele. Ori forma unui lucru existent în afara lui poate avea două roluri, fie pentru a servi drept exemplar al acestei zise forme, fie pentru a fi un principiu de cunoaștere în privința ei, în conformitate cu ceea ce se spune despre ele că sunt formele ființelor cognoscibile aflătoare în făptura care le cunoaște.

Avându-se în vedere aceste două raporturi, este necesar să existe Idei.

Și iată dovada. Într-adevăr, în toate lucrurile care nu sunt generate la voia întâmplării, e necesar ca forma ființei căreia i s-a dat naștere să reprezinte sfârșitul unei generații. Ori autorul n-ar acționa în vederea realizării formei dacă n-ar avea în el însuși reprezentarea acestei forme. Dar aceasta se poate îndeplini în două moduri: la anumiți autori preexistă forma obiectului destinat a fi făcut, potrivit caracteristicilor sale naturale, cum e cazul făpturilor care acționează prin imboldul forței naturale, așa cum ființa omenească dă naștere unei ființe omenești, cum focul generează

focul. Alte fapte posedă formă în funcție de ființa lor inteligibilă¹, ca în cazurile în care acționează autori (*agentes*) inteligenți, prin intermediul inteligenței lor, așa cum în mintea arhitectului preexistă reprezentarea edificiului. Și acesta poate căpăta denumirea de *edificiu-Idee*, deoarece arhitectul înțelege să realizeze edificiul similar formei și planului, pe care mintea sa l-a conceput. Așadar, pentru că lumea n-a fost creată la voia întâmplării, ci a fost făcută de Dumnezeu, care a acționat cu inteligență, cum se va vedea ulterior la *Quaestio* XLVI, cap. 1, e necesar să existe în mintea Dumnezeirii o formă și un plan prin reprezentarea căruia a fost creată lumea. Și în asta constă noțiunea *de idee*.

La prima obiecție trebuie să spun că Dumnezeu nu concepe realitatea prin intermediul unei idei existente în afara ființei sale. Aristotel a reluat în operă sa *Metaph.*, III, 10, concepția lui Platon despre ideile existente prin ele însele, nu ca attribute ale inteligenței.

La a doua obiecție trebuie să spun că, deși Dumnezeu cunoaște prin esența sa și prin sine însuși întreaga realitate și toate lucrurile, totuși esența Dumnezeirii este un principiu operativ față de creaturile umane, nu față de sine însuși și de aceea această esență divină ia caracterul de idee în raport cu faptele omenești, cu Dumnezeirea însăși.

La a treia obiecție trebuie să răspund că Dumnezeu este reprezentarea realității și tuturor lucrurilor, în conformitate cu esența sa (fiind principiul absolut de cunoaștere). Se deduce că Ideea de Dumnezeire nu este altceva decât esența lui însăși.

¹S-au semnalat pentru aceste situații cele două forme „ale formei”: forma reală și forma intențională, forma de existență, pe de-o parte și forma de cunoaștere, pe de altă parte.

CAPITOLUL 2

EXISTĂ OARE MAI MULTE IDEI?

La al doilea capitol procedăm așa: 1. S-ar părea că nu există mai multe idei. Într-adevăr, Ideea în Dumnezeu o reprezintă esența lui. Însă esența lui Dumnezeu este numai una. Prin urmare și Ideea.

În afară de aceasta, așa cum Ideea reprezintă principiul cunoașterii și acțiunii, la fel și arta și înțelepciunea. Dar în Dumnezeu nu există mai multe arte și înțelepciuni. Dar nici Idei mai multe.

În afară de. Aceasta, dacă s-ar spune că Ideile se multiplică pe temeiul raporturilor pe care esența divină le întreține cu diferitele creaturi umane, se poate obiecta astfel: pluralitatea Ideilor este eternă. Însă Ideile sunt mai numeroase, în schimb creaturile umane sunt temporale, prin uimare cauzalitatea temporalității derivă din etern.

În afară de aceasta, asemenea relații sunt reale fie față de creaturile umane, fie față de Dumnezeu. Dacă nu sunt în creaturile umane, multiplicitatea Ideilor, atunci când creaturile nu vor purcede de la pluralitatea Ideilor nu va izvorî de la factorul etern, dacă se vor multiplica numai pe baza relațiilor. În schimb, dacă relațiile realmente sunt cu asentimentul lui Dumnezeu, urmează că altă pluralitate reală există în Dumnezeu, comparativ cu pluralitatea persoanelor și o asemenea situație contrazice părerea sfântului Ioan Damaschinul, care spune astfel în *De Fide Orth.*, I, 9, 10 și 11: „în Dumnezeu totul reflectă unitatea, în afară de regenerarea, de reproducerea speciei, acțiunea de-a propăși”. Așadar, aici nu sunt mai multe Idei.

Contra acestei teze se pronunță sfântul Augustin când spune în *Octoginta trium Quaest.*, 46, la mijloc: „Ideile sunt ca și formele primare, sau ca noțiunile permanente și imuabile ale lucrurilor. Ele nu sunt formate, ci eterne și întotdeauna aceleași și sunt generate de inteligența divină. Dar pe când ele nici nu se nasc, dar nici nu pier, totuși prin intermediul lor se spune că se formează tot ce poate să se nască și să piară și tot ce începe și se sfârșește”.

Răspunsul meu este acesta: trebuie să afirm necesitatea existenței numeroaselor Idei. Pentru evidența acestui adevăr trebuie luat în considerație faptul că la oricare efect cel care reprezintă ultima finalitate se referă propriu-zis la autorul (*agente*) principal, așa cum se prezintă o armată rânduită după dispoziția dată de

comandantul său suprem¹. Aceasta este optima situație existentă în ansamblul realității, reprezintă binele rânduiei universale, cum se constată în cele afirmate de Filosof în *Metaph.*, II, 52. Așadar, rânduiala universală este proprie planurilor conceptuale ale Dumnezeirii și nu provenite accidental pe baza succesiunii celor care acționează, cum susțin unii filosofi², care spun că Dumnezeu a creat numai o singură ființă primordială și de la aceasta s-a produs mulțimea atât de mare a generațiilor umanității. Pe baza acestei concepții, Dumnezeu ar avea numai idcea și inițiativa primei creații umane. Dar dacă obiectul creației este ordinea universală în cosmos și se străduiește pentru înfăptuirea acestui scop e necesar ca Dumnezeu să aibă ideea ordinei universale³. Ori nu se poate concepe realizarea totului fără concepția precisă a elementelor care constituie acest tot. Așa cum constructorul unui edificiu n-ar putea concepe înfățișarea și stilul edificiului în ansamblul lui, dacă nu și-ar reprezenta cu claritate elementele componente ale fiecărei părți. Prin urmare, se cuvine ca în spiritul Dumnezeirii să se găsească reprezentările specifice pentru toate lucrurile. De aceea sfântul Augustin spune în *Octoginta trium Quaest.*, 46, în partea finală: „Fiecare lucru a fost creat de Dumnezeu în conformitate cu ideile sale, adecvate pentru fiecare din ele”. De aici urmează că în mintea divină era un noian de idei.

Cum aceasta nu repugnă simplității divine, e ușor să se vadă, dacă cineva ar lua în considerație că Ideea unei opere se plămădește în mintea și spiritul Creatorului; un obiect al contemplării; nu ca formă intelectuală prin intermediul căreia el contemplă și joacă rolul determinant al intelectului în potențialitatea creației în primul rând

¹Realizarea unei armate desăvârșite unde să domnească spiritul de ordine și de disciplină reprezintă supremul ideal al unui mare comandant, în scopul obținerii victoriei finale. Aceasta e finalitatea intrinsecă, care se realizează în effectu. Realizarea ordinei în lume, în cosmos reprezintă finalitatea generozității divine, satisfacția slavei sale. Finalitatea intrinsecă, imanentă în lume, reprezintă rânduiala Dumnezeirii în cosmos.

²Thoma se referă la concepțiile filosofului Avicenna, fugitiv menționate aici, dar citate în repetate rânduri de autor. Avicenna, cu numele arab Abu Aii ibn Șina, filosof, medic, cărturar tadjic, s-a născut la Afhana, lângă Buhara, în anul 980, a fost unul din marile nume ale filosofiei universale. A devenit vizir la Habadan — fosta Ecbatana. A decedat la 57 de ani în anul 1037. Poseda cunoștințe enciclopedice, desfășurând o intensă activitate științifică în multe domenii ale cunoașterii, fiind denumit „prințul filosofilor” și comparat cu Aristotel. A scris Canoanele medianei, devenită opera clasică a medicinei medievale până în sec. XVII, manualul principal predat în Europa; a mai scris Cartea vindecării sufletului în 18 volume, o vastă enciclopedie filosofică — Cartea eliberării — rezumat al primei enciclopedii în trei părți, Filosofia orientală, lucrare de mistică speculativă. Prin emiterea concepției sale referitoare la existența necesară, fundamentul deosebirii dintre esență și existență devine una din temele majore ale speculației scolastice și îndeosebi ale thomismului. Thoma va stabili baza analogizării existenței; principiul fundamental al thomismului — analogia entis, exprimă relația dintre existența divinității și cea a creației, Avicenna negând libertatea creației.

³Se constată ce mare idee își face Thoma referitor la planurile Creatorului, sistematizat pe porțiuni. Cosmosul este imaginat ca un tot înfăptuit, ca un exemplu de frumusețe a rânduiei, ca expresie a binelui suprem.

și apoi *in actu*, în desfășurarea acțiunii. În spiritul arhitectului există și germinează planul edificiului conceput printr-o idee și reprezentarea acestui plan arhitectonic și realizează din materiale acest edificiu în mod faptic. Ceea ce se înfăptuiește nu e contra simplității inteligenței¹ divine, dimpotrivă ar fi împotriva principiului simplității, care ar dispărea dacă inteligența ar făuri o pluralitate de forme.

De aici se deduce că mintea divină zămislește o pluralitate de idei pe baza inteligenței creatoare. Aceasta se poate constata în modul acesta, într-adevăr, Dumnezeu își cunoaște perfect esența sa. De aici rezultă că el își cunoaște esența sa sub toate aspectele pe care ea le oferă cunoașterii. Însă această esență poate fi cunoscută nu numai datorită existenței sale proprii, ci în măsura în care participă la reprezentarea esenței sale divine. Însă fiecare creatură umană își are propria sa formă specifică, datorită căreia participă la reprezentarea esenței divine. Prin urmare Dumnezeu, în măsura în care își recunoaște esența sa imitată de creatură umană, își recunoaște și propriul său mod de-a fi, precum și Ideea reprezentată de această creatură umană. Și în modul acesta se petrec lucrurile cu toate fapăturile umane. Se constată că Dumnezeu concepe o pluralitate de modalități și sisteme proprii pentru modelarea pluralității de lucruri, corespunzătoare pluralității de Idei.

La prima obiecție trebuie, prin urmare, să spun că o Idee divină se identifică cu esența Dumnezeirii, nu pentru că reprezintă esența lui, ci e o reprezentare sau o modalitate, sau un sistem pentru un lucru ori altul. De aici se deduce, pe baza acestei situații, că se concep de Dumnezeu mai multe modalități din unitatea esenței sale și în conformitate cu această situație i se atribuie Dumnezeirii germinarea unei Pluralități de idei.

La a doua obiecție trebuie să răspund că înțelepciunea și arta divină semnifică ceea ce concepe Dumnezeu, ideea pe care o concepe el. Ori Dumnezeu, datorită Principiului său unic, concepe diverse lucruri și nu numai datorită faptului că-și au existența în esența sa, ci și datorită modului cum au fost concepute, deoarece inteligența să a conceput o pluralitate de manifestări și de noțiuni. Dumnezeu este aidoma unui arhitect. Când arhitectul face schița edificiului, imaginându-1 cum va fi reprezentat în construcția lui materială, se spune că concepe construcția casei. Însă când arhitectul își imaginează aceeași formă de edificiu, ca un obiect de speculație, și datorită acestei situații el urzește concepția, pe care o pune în funcție, se spune că el concepe ideea sau arhetipul unui edificiu. Ori Dumnezeu cunoaște pluralitatea lucrurilor nu numai prin

¹Tot ce creează Dumnezeu reflectă frumusețea și unitatea esenței sale.

intermediul esenței spiritualității sale, ci știe că el, datorită esenței sale divine, cunoaște numeroase lucruri. Cu alte cuvinte, în intelectul său există diferite idei care joacă rolul de obiecte contemplate.

La a treia obiecție trebuie să spun că ceea ce multiplică Ideile sale sunt relațiile esenței divine cu creaturile umane, însă aceste relații nu-și au cauzalitatea în lucruri, ci sunt obiectele create de spiritualitatea divină. Prin urmare, cauza lor rezidă în inteligența divină, în măsura în care el compară esența divină cu diferitele obiecte.

La a patra obiecție, urmează că aceste relații care multiplică Ideile nu ființează în lucrurile create, ci în Dumnezeu. De altfel, acestea nu sunt relații reale, așa cum sunt relațiile prin care se disting persoanele, ci sunt relațiile concepute de Dumnezeu.

CAPITOLUL 3

EXISTA OARE IDEI PENTRU TOATE LUCRURILE PE CARE LE CUNOAȘTE DUMNEZEU?

La al treilea capitol procedăm așa:

1. Se emite ipoteza că nu există idei pentru toate lucrurile pe care le cunoaște Dumnezeu. Într-adevăr, idei rele nu există în Dumnezeire, pentru că ar urma că și în Dumnezeire există răul¹. Deci nu există în Dumnezeire idei pentru tot ce cunoaște el.

În afară de aceasta, Dumnezeu știe ceea ce nu există, n-a existat și nu va exista, așa cum s-a spus mai sus la capitolul 9 al precedentei *Quaestio*. Ori pentru toate acestea nu există Idei, căci Dionysios Areopagitul spune în *De Div. Nom.*, V: „Aceste exemplare reprezintă vrerea divină prin care sunt determinate și formate toate lucrurile”. Deci din tot ce cunoaște Dumnezeu nu există idei în el.

În afară de aceasta, se știe că Dumnezeu cunoaște nu numai speciile, ci și genurile, ci și cazurile singulare și cele accidentale. Dar după Platon, toate acestea nu sunt Idei, căci Platon e primul care a introdus noțiunile de Idei, spune Augustin în lucrarea *Octoginta trium Quaest.*, 46. Prin urmare, nu toate cele cunoscute de Dumnezeu sunt idei.

Contra acestei teze, tot sfântul Augustin, în operă citată la cap. 46, spune că Ideile sunt noțiuni existente în mintea divină. Ori Dumnezeu posedă noțiuni proprii și speciale pentru tot ce concepe. Deci el are Idei pentru tot ce cunoaște.

Răspunsul meu e acesta: deoarece Platon a conceput Ideea ca Principiu al cunoașterii și al genezei lucrurilor și ființelor, pentru ambele el posedă Idei, de vreme ce le plăsmuiește cu mintea sa divină. Datorită faptului că Ideea constituie un principiu al creării lucrurilor, poate fi denumită exemplar său model, având corelație cu cunoașterea practică. Pe baza faptului că Ideea este și principiu de cunoaștere, este denumită propriu-zis și noțiune și poate fi încadrată în categoria științelor speculative. Prin urmare, pe considerentul că Ideea constituie un exemplar, un model, în conexiune cu tot ce înfăptuiește Dumnezeu într-o perioadă de timp, dar ca principiu de cunoaștere Ideea se referă la tot ce cunoaște Dumnezeu, ea nu-i realizată în funcție de temporalitate, ci are raport cu tot ce se cunoaște de Dumnezeu pe baza noțiunilor proprii și faptului că sunt

¹Dacă ar exista o Idee a răului în Dumnezeire prin metoda unei reprezentări directe, printr-un mod succedaneu ideal, ar exista un rău. însă răul care este o lacună, o deficiență, o privațiune, nu dispune de-o dublură, deoarece e în permanență conceput indirect de bine.

cunoscute de el ca obiecte speculative.

La prima obiecție trebuie să spun că răul nu e cunoscut de Dumnezeu că o noțiune proprie a sa, ci prin noțiunea binelui. De aceea răul nu are Idee în Dumnezeire, nici pentru temeiul că Ideea este un exemplar său model, nici pentru temeiul că este o noțiune.

La a doua obiecție trebuie să spun că dacă e vorba de ceva care nu există, nici nu vor exista, nici n-au existat, Dumnezeu n-are o cunoaștere practică, numai în cazul că se sprijină pe-o putere. Rezultă, pe acest considerent, în asemenea cazuri, că nu există Idee în Dumnezeire, în conformitate cu situația că Ideea semnifică sistem, ci numai pe considerentul că semnifică noțiune.

La a treia obiecție, că Platon, pe baza afirmațiilor unor comentatori, considera materia necreată, și de aceea pentru el nu există Idee generată de materie, ci amândoi termenii — cauză și materie¹ — sunt considerați cauză comună, în schimb Ideea are primordialitatea. Însă pentru că noi considerăm că materia creată de Dumnezeu nu poate exista fără formă, trebuie să spunem că termenul acesta — materia — are o Idee în Dumnezeire, dar această Idee nu reprezintă altceva decât un compus material, deoarece materia prin ea însăși n-are existență și este incognoscibilă².

La a patra obiecție trebuie să spun că genurile nu pot avea o idee diferențiată de ideea speciilor, în măsura în care ideea semnifică exemplar său model, pentru că genurile apar întotdeauna pe fundamentul speciilor. În mod analog se petrec lucrurile și în cazurile accidentale care sunt inseparabile de subiectul lor și concomitent cu acesta și pentru că se realizează împreună cu subiectul. Dimpotrivă, cazurile accidentale, care vin peste subiect surclasându-l, implică o Idee specială. Arhitectul, într-adevăr, care a conceput planul unui edificiu, înfăptuiește cu schița acestui plan toate particularitățile accidentale, care dintr-un început sunt concomitente cu planul edificiului. Însă ceea ce se mai adaugă edificiului construit, ca spre exemplu zugrăveală și frescele pictate ori alte ornamentații accesorii, presupun din partea lui determinarea altor detalii. Când e vorba de individualități, după Platon, pentru aceștia nu există o altă Idee decât cea a speciei și aceasta pentru două considerente:

În primul rând, pentru că ființele singulare sunt individualizate prin materie, pe care Platon o presupune necreată, materia fiind împreună cu ideile cauzalitatea lucrurilor.

¹După Platon, materia nu are cauzalitatea în Idei, cum au toate realitățile acestei lumi.

²Thoma revine asupra problemei tratate în Quaestio III despre Adevăr, Sententiae, I, 36, unde susținuse că materia poate fi considerată izolată, cu toate că ea nu poate exista aparte, deci nu poate fi concepută o Idee distinctă în Dumnezeire. El subliniază aici că materia prin ea însăși este incognoscibilă, că deși are o noțiune proprie nu trebuie să i se acorde binefacerea Ideilor.

În al doilea rând, pentru că în ochii filosofului grec intenția naturii se oprește la specii și nu produce particularități decât pentru a salva speciile. Însă Providența divină nu se extinde numai la specii, ci cuprinde și cazurile singulare, așa cum se va arăta ulterior la *Quaestio XXII*, cap. 3.

QUAESTIO XVI

DESPRE ADEVĂR

Pentru că adevărul reprezintă o știință, după ce-am luat în considerație și am tratat despre știința lui Dumnezeu, trebuie să cercetăm în ce constă *adevărul*.

Referitor la această temă se cercetează opt aspecte ale adevărului:

1. Adevărul se află numai în inteligență sau și în lucruri? —
2. Adevărul este numai în inteligență în măsura în care inteligența combină și divizează conceptele? —
3. Relația între adevăr și ființă. —
4. Relația între Adevăr și Bine. —
5. Dumnezeu reprezintă Adevărul? —
6. Toate lucrurile sunt adevărate pe baza unui adevăr unic sau multiplu? —
7. Despre eternitatea adevărului. —
8. Despre imuabilitatea sa.

CAPITOLUL 1

OARE ADEVĂRUL ESTE NUMAI ÎN INTELIGENȚĂ?

La primul capitol procedăm așa:

1. Se emite ipoteza că adevărul s-ar găsi nu în inteligență, ci mai degrabă în toate lucrurile. Într-adevăr, Augustin, în *Soliloq.*, II, 5, combate această definiție a adevărului: Adevărul este ceea ce se vede, deoarece, pe baza acestei definiții, pietrele care se găsesc în profunzimile abisurilor n-ar fi pietre adevărate, pentru că nu se văd”. El combate deopotrivă și cealaltă definiție, în aceeași lucrare a sa: „Adevărul este ceea ce pare a fi subiectului care-l cunoaște, dacă acest subiect vrea și poate să-l cunoască, pentru că în aceste condiții ar urma că n-ar mai exista adevăr, și că nimeni nu poate să-l cunoască”. Și sfântul Augustin definește astfel adevărul: „Adevărul este ceea ce este”. Și astfel se constată că adevărul e în lucruri, nu în inteligență.

În afară de aceasta, tot ce este adevărat este adevărat datorită adevărului lucrurilor. Deci, dacă adevărul se găsește numai în inteligență nu va mai exista adevăr decât numai în măsura în care este conceput de inteligență. Și aceasta înseamnă a cădea în eroarea filosofilor antici, cum rezultă din opera lui Aristotel, *Metaph.*, II, 6 și din cartea IV, 19-25, unde se spune că tot ce se vede este adevăr. De aici urmează că judecățile contradictorii sunt deopotrivă și concomitent adevărate, pentru că unor persoane afirmațiile contradictorii le par adevărate.

În afară de aceasta, ceea ce reprezintă cauza caracteristicilor unui obiect, după Filosof, în lucrarea sa *Praedica*, cap. I - *De substantia*, nu departe de sfârșit. Deci adevărul se află mai mult în lucruri.

Contra acestei teze Filosoful, în *Metaph.*, VI, 8, va spune că adevărul și falsitatea nu sunt în lucruri, ci în inteligență.

Răspunsul meu e acesta: trebuie să spun că este denumit Bine ceea ce aspiră apetițiune să obțină și de aceea denumeste adevăr ceea ce aspiră inteligența să obțină. Însă există diferență între inteligență și apetițiune sau oricare alt mod de cunoaștere, pentru că cunoașterea se obține prin introducerea faptului cunoscut în subiectul cunoscător, iar apetițiunea, dimpotrivă, presupune că subiectul se înclină și se duce spre lucrul dorit. Însă scopul cunoașterii, care reprezintă adevărul, rezidă în inteligența însăși. Însă așa cum binele se află în realitate, în măsura în care această realitate are corelație cu apetițiunea, pentru acest raționament

calificarea binelui derivă din lucrul său realitatea dorită, în conformitate cu faptul că este denumit *bine* o apetitiune a binelui, la fel ca atunci când adevărul rezidă în inteligență, în măsura în care inteligența se adaptează la realitate, este necesar ca să derive caracterul adevărului din realitatea înțeleasă, iar realitatea însăși să fie denumită adevărată în măsura în care se corelează în vreun mod cu inteligența.

Însă realitatea că obiect al inteligenței se poate corela la inteligență fie în conformitate cu ordinea lucrurilor, fie în mod accidental. Realitatea se corelează în conformitate cu ordinea lucrurilor cu inteligența de care depinde existența sa și în accidental de inteligență, fiind cognoscibilă față de aceasta. În mod analog s-ar petrece la fel situația dacă am spune: acest edificiu este în corelație cu inteligența arhitectului său și o corelație accidentală cu o inteligență de care nu depinde. Ori o realitate nu se judecă în funcție de ce este prin accident, ori de ceea ce este prin ea însăși. Rezultă că fiecare realitate este apreciată ca adevăr absolut în funcție de ordinea lucrurilor în corelație cu inteligența noastră. Într-adevăr, un edificiu este adevărat care realizează similitudinea formei concepute de mintea arhitectului. O cuvântare este caracterizată adevărată în măsura în care este dovada inteligenței adevărate. Și în mod similar lucrurile naturale se spune că sunt adevărate în măsura în care este realizată reprezentarea concepțiilor care sunt în mintea divină. Într-adevăr, se spune de-o piatră că e adevărată când însumează proprietățile naturii pietrei, așa cum a preconcept-o inteligența Dumnezeuirii. În consecință, adevărul în mod primordial rezidă în inteligență. În mod secundar se află în lucruri în măsura în care sunt corelate cu inteligența considerată drept principiul lor.

Deci adevărul a fost notificat în mod diferit în funcție de aceste cauze, căpătând definiții diferite. Sfântul Augustin, în *De Vera Religione*, cap. XXXVI, spune: „Adevărul este declarația sau manifestarea a ceea ce este în realitate”. Și sfântul Hilarius spune în cartea V a operei sale *De Trinitate*, înainte de mijloc: „Adevărul este declarația sau manifestarea ființei”. Această dublă definiție este pertinentă în funcție de sedimentarea ei în inteligență. Corelând adevărul izvorât din inteligență se relevă și definiția lui Augustin în *De Vera Religione*, capitolul citat mai sus: „Adevărul reprezintă perfectă asemănare până la identificare cu Principiul fără nici o discrepanță”. Merită a fi menționată și definiția sfântului Anselm în dialogul său *De veritate*, cap. XII: „Adevărul este corectitudinea constatată de spirit, deoarece este drept ca adevărul să concorde cu Principiul. Mai dăm și definiția lui Avicenna: „Adevărul fiecărei realități constă în a i se recunoaște că-i aparține propriu unei persoane ceea ce i s-a atribuit lui”. Cât despre afirmația că adevărul

reprezintă egalizarea realului cu inteligența este o definiție care poate fi pertinentă în ambele cazuri¹.

La prima obiecție trebuie deci să spun că Augustin se referă la adevărul lucrurilor, excluzând corelația acestui adevăr cu spiritualitatea noastră, deoarece această corelație este accidentală și ceea ce este accidental trebuie să fie exclus din orice definiție.

La a doua obiecție trebuie să spun că vechii filosofi nu atribuiau ca noi inteligenței esențele lucrurilor naturale. Ei susțineau că provin din hazard și pentru că, pe de altă parte, considerau că adevărul are corelație cu inteligența, se vedeau siliți să conceapă adevărul referitor la lucruri în corelația dintre noi și inteligența noastră. De aici rezultau tot felul de inconveniente pe care Filosoful, în *Metaph.*, la capitolul citat mai sus, le dezvăluie. Însă aceste inconveniente nu mai apar dacă stabilim că adevărul realității constă în corelația ei cu inteligența divină.

La a treia obiecție trebuie să spun că deși adevărul inteligenței noastre are cauzalitate în realitate, totuși nu trebuie ca noțiunea adevărului să se obțină prin intermediul lucrurilor, la fel cum nici sănătatea nu rezidă numai în medicamentul prescris de medic, ci în starea generală a existenței pacientului. Într-adevăr, calitățile activizante ale medicamentului și nu sănătatea medicamentului sunt factori care aduc vindecarea, deoarece e vorba de un agent care nu-i univoc. De asemenea, existența lucrurilor și nu adevărul lor reprezintă cauza adevărului în domeniul inteligenței. În această privință spune Filosoful în lucrarea sa citată mai sus că cuvântul reprezintă adevărul nu pe baza faptului că lucrul său realitatea există, ci pentru că este adevărată realitatea².

¹Această definiție îi aparține filosofului Isaac, care a trăit prin sec. X. Pentru că devenise celebră a utilizat-o și Thoma, datorită elevatei sale generalități. Definiția are un dublu sens: înseamnă adevărul în ființa noastră-onto-logic sau transcendental, după cum termenul inteligentă înseamnă inteligență creatoare, sau inteligența noastră, aplicându-se prin extinderea sa adevărului subiectiv (formal).

²Acest răspuns ne determină să vedem că adevărul realității și lucrurilor reprezintă o pură denumire. Spiritele sunt adevărate prin ele însele. Lucrurile însă nu se ocupă de adevăr, ele există. Această existență a lucrurilor este între adevărul lui Dumnezeu care a creat-o și adevărul spiritelor pe care el însuși le creează. De aici rezultă o dublă denumire, una esențială și cealaltă accesorie, ultima referindu-se finalmente la cealaltă. Lucrurile sunt denumite adevărate când răspund concepțiilor noastre. Ele mai sunt denumite adevărate când răspund concepțiilor creatoare. Și cum concepțiile noastre nu posedă adevăr autentic și, în consecință, adevăr comunicabil lucrurilor și realității decât prin propria lor conformitate cu normele supreme, finalmente prin comparare cu Dumnezeu, chiar în acest caz sunt denumite adevărate.

CAPITOLUL 2

OARE ADEVĂRUL EXISTĂ ÎN INTELIGENȚĂ PE BAZA CĂREIA INTELIGENȚA COMBINĂ ȘI DIVIZEAZĂ CONCEPTELE?

La al doilea capitol procedăm așa:

1. Se emite ipoteza că adevărul nu intră în operațiile de compunere și divizare ale inteligenței. Într-adevăr, Filosoful în *De anima*, III, 26, spune că așa cum sensibilitatea percepe în permanență contactul cu obiectele sau corpurile sensibile, la fel și inteligența își face conceptele sale referitor la tot ce există. În schimb, procesele de compunere și de divizare nu sunt puse în funcțiune nici de sensibilitate și nici de inteligența cognoscibilă a tot ce există. Deci adevărul nu participă nici la operațiile compunerii și nici la divizarea lor.

În afară de aceasta, Isaac în operă sa *Despre definiții*, spune că adevărul reprezintă egalizarea realității și a inteligenței printr-o dreaptă cumpănire. Dar așa cum inteligența care combină propozițiile se poate conforma realităților, la fel inteligența când concepe necomplexitatea (care nu are nici o judecată și nici o propoziție). Deci adevărul nu intră nici în compunerea, nici în operațiile de diviziune ale inteligenței.

Contra acestei teze, Filosoful, în *Metaph.*, VI, 8, ia poziție, spunând că atunci când e vorba de concepte simple și de natura simplă a lucrurilor, nu participă adevărul nici în inteligență, nici în realitatea însăși a lucrurilor¹.

Răspunsul meu este acesta: trebuie să afirm că adevărul, așa cum s-a spus în capitolul precedent, în conformitate cu noțiunea sa imediată și primordială, există în inteligență. Însă pentru că întreaga realitate este adevărată în funcție de faptul că are forma sa proprie în specificul naturii sale, e necesar ca inteligența, în virtutea facultății sale de cunoaștere, să fie adevărată, în măsura în care posedă reprezentarea realității cunoscute, care reprezintă forma ei, întrucât posedă capacitatea de cunoaștere. Pe baza acestui considerent, adevărul se definește prin conformitatea inteligenței cu realitatea. Ori simțurile nu sunt capabile în niciun mod să cunoască această realitate. Într-adevăr, cu toate că organul vizual posedă capacitatea reprezentărilor vizibilului, totuși el nu sesizează relația care există între obiectul văzut și aprehensiunea lui: ce anume

¹Aristotel nu neagă că există adevăr în lucrurile cu sens secundar și transcendental expuse mai sus, dar el neagă în sensul formal și primordial al adevărului. El adaugă că în inteligență adevărul este rezervat judecății, prin excluderea concepțiilor simple.

reprezintă. În schimb, intelectul poate cunoaște conformitatea sa cu obiectul inteligibil¹. Totuși, nu concepe această conformitate în corelație cu faptul că cunoaște ce este, ci când judecă realitatea că așa e reprezentată cum este forma realității; cum a intuit-o sau sesizat-o, atunci abia o cunoaște și afirmă adevărul despre ea. Ori aceasta o face prin compunere și diviziune. Căci în orice propoziție, în care se exprimă o judecată, spiritul atribuie un anumit mod de-a fi, semnatificat prin predicat, sau se aplică prin subiect la realitatea semnatificată, sau îl îndepărtează din ea. Și astfel el descoperă cu certitudine că sensul e adevărat în privința acelei realități și de asemenea și intelectul care sesizează ce anume reprezintă. Dar nici unul, nici celălalt nu cunoaște și nu afirmă adevărul. Aceeași situație se prezintă și la termeni, prin urmare, când aceștia sunt complecși sau lipsiți de complexitate exprimând concepții simple sau judecări. Așadar, poate există adevăr în simțire sau în intelectul cunoscător, a ceea ce este, așa cum se află într-un obiect adevărat, însă nu cum se prezintă faptul cunoscut în subiectul cunoscător, ceea ce presupune totuși termenul: adevărul. Într-adevăr, perfecțiunea inteligenței o reprezintă adevărul cunoscut, în măsura în care e cunoscut². De aceea, propriu vorbind, adevărul se află în inteligența care compune și divide și nu în sensibilitatea și nici în inteligența care elaborează concepte simple.

În acest chip se găsesc soluțiile la obiecții.

¹A cunoaște o asemenea conformitate, cu alte cuvinte a concepe raportul între ceea ce există în spirit și ceea ce e în lucruri, a concepe înseamnă a trăi intelectual, cu un alt termen a exersa. Sensul este deci adevărat, așa cum un obiect făcut seamănă cu altul, așa cum în plastică autoportretul unui pictor seamănă cu pictorul însuși.

²Perfecțiunea inteligenței nu este a fi adevărată, adevărul unei oglinzi, ci înseamnă a cunoaște adevărul, exercitând, pentru demonstrarea adevărului, facultatea de cunoaștere.

CAPITOLUL 3

RAPORTUL ÎNTRE ADEVĂR ȘI EXISTENȚĂ

La al treilea capitol procedăm așa:

1. Se emite teza că adevărul și existența nu se schimbă. Într-adevăr, adevărul se află în inteligență, așa cum s-a afirmat în capitolul 1 al acestei *Quaestio*. Existența este în mod propriu în lucruri. Deci ele nu sunt convertibile.

În afară de aceasta, ceea ce se extinde la existență și non-existență nu se extinde la existență. Dar adevărul este ceea ce este și ceea ce nu este. Deci adevărul și existența nu sunt convertibile.

În afară de aceasta, cele care cuprind elemente de *anterior* și *posterior* nu pot fi subsumate. Dar adevărul pare mai curând existență decât ființă, căci nu trebuie considerat nici prin motivația adevărului-Așadar, e evident că nu sunt convertibile.

Contra acestei teze Filosoful, în *Metaph.*, 1,4, spune că aceeași dispunere a lucrurilor este și în privința adevărului și a existenței.

Răspunsul meu este acesta: trebuie să spun că așa cum binele răspunde apetitiunii, la fel și adevărul are acces la cunoaștere. Fiecare lucru câtă existență posedă, în aceeași măsură este cognoscibil. Pentru aceasta Filosoful spune în *De anima*, III, 37: „spiritul este totul”¹, în corelație cu sensibilitatea și inteligența. De aceea, „așa cum binele adaugă existenței noțiunea de apetitiune, și adevărul”. Așa cum binele adaugă rațiunea deziderativă la existență, la fel și adevărul adaugă comparație la inteligență.

La prima obiecție trebuie să spun că adevărul există și în inteligență și în lucruri, așa cum s-a spus la cap. 1 al acestei *Quaestio*. Adevărul care este însă în lucruri este identic cu existența prin substanță, în schimb, adevărul care este în inteligență este identic cu existența, la fel cum forma reprezentativă este identică cu ceea ce reprezintă ea. Într-adevăr, aceasta e așa referitor la esența adevărului, așa cum am spus mai sus. Cu toate că se poate spune că existența este și în lucruri și în intelect, la fel cum e și adevăr, deși adevărul este primordial în inteligență și existența este în principal în lucruri, aceasta se datorează faptului că adevărul și existența, deși identice ca fond, totuși răspund la noțiuni diferite.

La a doua obiecție trebuie să spun că non-existența nu are prin ce

¹S-a explicat că forma reprezentativă este similară unei a doua stări a formei lucrurilor reprezentate, că amândouă se alătură aceleiași idei creatoare, că ele participă fiecare în stilul său propriu, care fapt îl determină pe Augustin să afirme: „Dumnezeu a creat lucrurile în două reprize, o dată prin ele însele, a doua oară prin inteligențele noastre”.

să fie cunoscută, și totuși este cunoscută în măsura în care inteligența o face să fie cognoscibilă. Rezultă că adevărul se fundamentează pe existență, în măsura în care non-existența reprezintă o oarecare existență a rațiunii, adică o existență concepută de rațiune.

La a treia obiecție trebuie să afirm că atunci când se spune că adevărul este aprioric față de existență, pentru că existența nu poate fi concepută decât sub auspiciile adevărului, această constatare are un dublu înțeles. Pe de o parte, se poate înțelege că existența nu este sesizată dacă noțiunea adevărului capătă aprehensiunea existenței; în acest mod afirmația e exactă. Pe de altă parte, s-ar putea înțelege că existența n-ar putea fi concepută dacă nu s-ar concepe rațiunea adevărului; acest lucru e fals, pentru că existența este inclusă în rațiunea adevărului. Și aceasta e în mod similar, ca și cum noi am compara inteligibilul cu existența. Într-adevăr, nu poate fi înțeleasă existența, ca existență inteligibilă. Totuși, existența poate fi cuprinsă cu mintea, deoarece inteligibilitatea existenței nu e înțeleasă și, în mod similar, concepând existența, totuși nu se concepe concomitent și adevărul¹.

¹Ordinea acestor noțiuni este aceasta: a. există existența; b. existența este perfecțiunea posibilă a inteligenței și prin aceasta ia denumirea de adevăr, pentru că adevărul este atribuit lucrurilor, datorită relației lor cu inteligența, sau mai degrabă datorită relației inteligenței cu lucrurile, așa cum s-a explicat; c. existența este inteligibilă, fiind adevărată; d. dacă inteligența acționează, adevărul lucrurilor devine prezent în inteligență și dacă din simpla înțelegere se trece la judecată, adevărul formal, iese în relief adevărul în sens propriu și principal.

CAPITOLUL 4

BINELE ÎN RAPORT CU ADEVĂRUL POSEDĂ O PRIORITATE RAȚIONALĂ?

La al patrulea capitol procedăm așa:

1. Se emite teza că binele are prioritate față de adevăr pe baza rațiunii. Într-adevăr, datorită faptului că binele e mai universal și pe baza rațiunii are prioritate, cum spune Aristotel, în *Fizică*, I, 3 și 4. Da, binele e mai universal decât adevărul, căci adevărul reprezintă un bun al inteligenței. Prin urmare, binele pe bază rațională e prioritar, deci anterior adevărului.

În afară de aceasta, binele este în lucruri, în schimb adevărul e în compunerea și divizările făcute de inteligența noastră, cum se afirmă în capitolul 2 al acestei *Quaestio*. Dar cele ce se află în lucruri au prioritate față de cele ce sunt în inteligență. Deci binele are prioritate pe baza rațiunii față de adevăr.

În afară de aceasta, adevărul reprezintă o specie a virtuților, cum rezultă din opera lui Aristotel *Etica*, III, 7. Însă virtutea este cuprinsă în amploarea binelui, după cum spune sfântul Augustin, în *Contra Julianum*, VI, 7, și în altă lucrare a sa, *De libero arbitrio*, II, 18 și 19. Deci binele are prioritate față de adevăr.

Cu toate acestea, există mai mulți susținători ai unei teze contrarii, și anume că adevărul, pe baza raționamentului este prioritar. Ori adevărul se întâlnește printre realitățile unde binele nu are loc, ca spre exemplu în domeniul matematicilor. Deci binele n-are prioritate față de adevăr.

Răspunsul meu e acesta: trebuie să spun că deși adevărul și binele sunt identice și alternative în raport cu existența, totuși se diferențiază pe bază de raționament. Într-adevăr, adevărul are corelație absolută și imediată cu existența. Dimpotrivă, noțiunea binelui decurge din aceea a existenței, datorită faptului că într-o oarecare măsură este perfectă, într-adevăr, așa este dorită. În al doilea rând, rezultă de aici că cunoașterea în mod firesc precedă apetitiunea. Se deduce că întrucât adevărul e în corelație cu cunoașterea, iar binele cu apetitiunea, adevărul, rațional vorbind, va avea prioritate față de bine.

La prima obiecție trebuie să spun că voința și inteligența se includ reciproc, căci intelectul cunoaște voința și voința vrea ca inteligența s-o cunoască. Prin urmare, între realitățile care sunt în corelație cu obiectul voinței se găsesc deopotrivă cele care se referă la inteligență

și reciproc. Se deduce că dacă e vorba de apetitiune, binele joacă rolul universalului și adevărul pe acela al particularului și rolurile se inversează dacă e vorba de inteligibil. De aici rezultă că atunci când adevărul este într-o oarecare măsură bun, binele are prioritatea în ordinea apetitiunilor, dar aceasta nu se petrece în mod absolut.

La a doua obiecție trebuie să spun că se naște confuzie între realul în sine și realul în inteligență. Noi comparăm noțiunile între ele, nu noțiunile cu existențele și care are prioritate din punctul de vedere al noțiunii sale cade prima în fața inteligenței. Ori inteligența sesizează prima existența; în al doilea rând, sesizează existența subordonată inteligenței; în al treilea rând, sesizează existența dominată de apetitiune. Rezultă că are prioritate noțiunea existenței, în al doilea rând vine noțiunea adevărului și în cel de-al treilea aceea a binelui, în pofida faptului că binele rezidă în toate lucrurile¹.

La a treia obiecție trebuie să spun că virtutea care poartă denumirea de *adevăr* nu reprezintă adevărul comun de care vorbim², ci o categorie de adevăr pe care omul dovedește că-l trăiește prin vorbe și fapte că există. Mai este denumit și adevărul vieții în măsura în care, în particular, făptura umană își îndeplinește în decursul existenței sale pe acest pământ îndatoririle pe care i le ordonă inteligența divină, așa cum s-a spus în capitolul 1 mai sus al acestei *Quaestio*, referitor la adevărul realității. Mai există adevărul dreptății, pe baza căruia omul aplică, după porunca legilor prin care își respectă aproapele (iubindu-l). Se deduce din aceste adevăruri particulare că nu se cuvine să tragem concluzii false pentru adevărul comun.

¹Orice existență este adevărată în oricare mod ar fi luată în considerație, deoarece este în permanență în corelație cu inteligența care e subordonată Dumnezeuirii, creatorul ei și prin care creatura umană poate să-l cunoască pe Dumnezeu. Dimpotrivă, orice ființă nu e perfect dotată în toate privințele, ca spre exemplu cei care doresc și se străduiesc să facă numai binele să fie perfecți, căci numai El e bun la suflet, poate năzui spre desăvârșire, să fie cu adevărat făptura aleasă a lui Dumnezeu, în cursul acestei vieți.

²Thoma face aluzie la lucrarea lui Aristotel *Etica nicomahică* ale cărei concepții le reproduce aici.

CAPITOLUL 5

OARE DUMNEZEU ESTE IDENTIC CU ADEVĂRUL?

La al cincilea capitol procedăm așa: 1. Se emite teza că Dumnezeu nu e identic cu adevărul. Într-adevăr, adevărul¹ constă din compunere de inteligență. Însă în Dumnezeire nu există compunere și divizare. Ori în Dumnezeire nu există asemenea aspecte.

În afară de aceasta, după sfântul Augustin, în operă sa *De Vera Religione*, cap. XXXVI, adevărul reprezintă similitudinea aplicării principiilor în domeniul realității. Ori în Dumnezeire nu există similitudine în corelație cu niciun principiu. Deci acest adevăr nu există la Dumnezeire.

În afară de aceasta, ceea ce se spune despre Dumnezeu se spune că el reprezintă prima cauză a întregii realități și a tuturor lucrurilor. Așa cum Dumnezeu reprezintă cauza tuturor lucrurilor și întregii realități și bunătatea lui este cauza întregului Bine. Prin urmare, dacă în Dumnezeire există adevărul, tot ce reprezintă adevărul de la el va fi. Însă este adevărat că se săvârșesc și păcate și deci și păcatul este adevărat. Deci păcatul ar fi de la Dumnezeu, ceea ce este absolut fals.

Contra acestei teze spune sfântul evanghelist Ioan, XIV, 6: „Eu sunt calea, adevărul și viața”.

Răspunsul meu este acesta: trebuie să spun că, așa cum s-a arătat la capitolul 1, mai sus, adevărul se găsește în inteligență, așa cum inteligența sesizează și cuprinde realitatea, așa cum este ea și realitatea este sesizată, în conformitate cu inteligența. Dar adevărul absolut se află în cel mai înalt grad în Dumnezeire. Căci Ființa lui Dumnezeu este nu numai conformă inteligenței lui, ci reprezintă și actul inteligenței sale proprii. Și acest act al inteligenței reprezintă măsura și cauza a tot ce există distinct de Ființa sa, a oricărei inteligențe. Dumnezeu este propria sa Ființă și propria sa inteligență. De aici urmează că adevărul nu numai că sălășluiește în Dumnezeire, ci și că el reprezintă supremul și primul adevăr.

La prima obiecție trebuie să spun că, deși în inteligența divină nu există compunere și divizare, totuși pe baza inteligenței sale pure (*simplex*), el judecă despre toți și cunoaște toate lucrurile în

¹Se poate constata că atunci când se produce confuzie între cele două ordine, nici prioritatea nu poate fi stabilită. Într-adevăr, ființa - existența - reprezintă țelul însuși. Adevărul reprezintă existența ca termen posibil sau de cunoaștere. Binele reprezintă existența ca termen posibil, sau ca noțiune a apetenței. Ori un lucru există înainte de-a fi cunoscut și e cunoscut înainte de-a fi dorit să fie cunoscut.

complexitatea lor. Deci în inteligența lui este sediul adevărului.

La a doua obiecție trebuie să spun că adevărul inteligenței noastre reprezintă conformitatea cu principiul său, adică cu realitatea a cărei cunoaștere o primește. Adevărul realității este în funcție de conformitatea cu principiul său, adică cu inteligența divină. Dar, la propriu vorbind, aceasta nu se poate spune despre adevărul divin, în afară de cazul că probabil se referă la adevărul atribuit Fiului său — Mântuitorul lumii — care e posesorul Principiului¹. Dar dacă se vorbește despre adevăr, în esența sa, înseși cuvintele sfântului Augustin nu pot fi înțelese dacă propoziția afirmativă nu se transformă în propoziție negativă, așa cum se spune: Dumnezeu este Tatăl prin sine însuși, nu prin altul. În mod analog se spune că adevărul divin reprezintă similitudinea Principiului pentru a însemna că Ființa lui Dumnezeu și inteligența lui sunt asemănătoare.

La a treia obiecție trebuie să spun că non-existența și privațiunile nu posedă adevăr prin ele însele, ci numai prin aprehensiunea intelectului nostru². Orice aprehensiune a inteligenței are drept cauzalitate pe Dumnezeu. De aici rezultă că dacă afirm că este adevărat că acest individ a preacurvit, tot adevărul care există în această frază este de la Dumnezeu. Dar dacă se vrea a se trage concluzie că este datorită lui Dumnezeu că acest individ a preacurvit — în această formă de exprimare este ceea ce se cheamă sofism accidental.

¹E vorba de Iisus Fiul ca fiu, nu ca Dumnezeu, deci nu de substanța lui divină.

²Adevărul propoziției și conținutul ei sunt două fapte distincte. Ultimul este accidental în raport cu celălalt.

CAPITOLUL 6

OARE NU EXISTĂ DECÂT UN SINGUR ADEVĂR PE BAZA CĂRUIA TOATE LUCRURILE SUNT ADEVĂRATE?

La al șaselea capitol procedăm așa:

1. Se emite ipoteza că există un singur adevăr pe baza căruia toate celelalte sunt adevărate. Aceasta pentru că, după cum afirmă sfântul Augustin în *De Trin.*, cap. 8 din cartea XIV, precum și la capitolul 1 din cartea XV: Nimic nu e mai presus de mintea omenească în afară de Dumnezeu. În schimb, adevărul este mai presus decât mintea omenească, în măsura în care mintea formulează judecăți referitoare la adevărul omenesc. Acum spiritul omenesc judecă totul în funcție de adevăr și nu după sine însuși. Deci numai Dumnezeu este identic cu Adevărul. Prin urmare, în afară de Dumnezeu nu există alt adevăr.

În afară de aceasta, la rândul său sfântul Anselm spune în operă sa *Dial. de Veritate*, cap. XIV, că adevărul pentru lucrurile adevărate este la fel cum e timpul pentru cele temporale. Dar nu există un singur timp al tuturor lucrurilor vremelnice. Deci nu există decât un singur adevăr ce reprezintă toate adevărurile. Dimpotrivă, în psalmul XI, 2, se găsesc aceste cuvinte: „Adevărurile sunt micșorate de fiii oamenilor”.

Răspunsul meu e că într-o oarecare măsură există un singur adevăr, datorită căruia toate sunt adevărate. Pentru evidența acestuia trebuie să se știe că dacă se propovăduiește într-un glas despre mulți se găsește în oricare din ei după structura lor proprie acest specific, așa cum însușirea de animal se află în oricare specie de animale. Dar când se spune ceva analog de mulți, acel specific se găsește numai la unul din subiecții de la care ceilalți iau denumirea. Astfel, adjectivul *sănătos* se aplică animalului, urinei și medicamentului; aceasta nu înseamnă că sănătatea e numai în animal, ci de la sănătatea animalului își ia medicamentul denumirea de *sănătos*, în măsura în care medicamentul este cauza sănătății și urina în măsura în care își însușește această semnificație. Dar cu toate acestea sănătatea nu există în mod efectiv nici în medicament, nici în urină, există în amândouă ceva prin care contribuie la însănătoșire și înseamnă sănătate. S-a spus însă mai sus, la capitolul 1. că adevărul are prioritate în inteligență și posterioritate în lucruri, în funcție de corelația cu inteligența divină. Dacă, prin urmare, vorbim de adevăr, după cum există în inteligență, în funcție de propriul raționament, tot așa în multe inteligențe create există

multe adevăruri, chiar în una și aceeași inteligență. În *Glossa* sfântului Augustin referitoare la psalmul II, 2 se spune: Micșorate sunt adevărurile de fiii oamenilor, pentru că, așa cum de la un singur chip uman rezultă mai multe imagini în oglindă, la fel dintr-un adevăr dumnezeiesc rezultă multe adevăruri. Dacă vorbim despre adevăr în funcție de faptul că acesta există în lucruri și în realitatea însăși, astfel toate sunt adevărate cu care fiecare existență se asimilează prin entitatea sa. Astfel, cu toate că există mai multe esențe sau forme ale realității și lucrurilor, adevărul inteligenței este unic și de la acesta întreaga realitate și toate lucrurile sunt denumite adevărate.

La prima obiecție deci trebuie să spun că spiritualitatea noastră, nu în numele unui adevăr oarecare, ci pe fundamentul primului adevăr se reflectă în ea ca într-o oglindă, sub forma primelor evidențe¹

Urmează că Primul Adevăr e mai presus de spiritul nostru, dar cu toate acestea adevărul creat în intelectul nostru este mai presus de spiritualitatea noastră, nu în mod absolut, ci în măsura în care în ea există perfecțiunea. În acest sens s-ar putea spune și despre știință că este mai presus de spiritualitate².

La a doua obiecție trebuie să spun că cuvintele sfântului Anselm posedă adevărul, datorită faptului că realitatea și lucrurile sunt denumite adevărate prin comparația cu inteligența divină.

¹Cunoașterea primelor principii, spre ex. al identității, e o reflectare în noi a actului prin care Dumnezeu e conștient de esența sa.

²Exprimarea acestei taine divine reprezintă afirmarea necesității Primului Principiu — identificat cu Dumnezeu, care e Dumnezeu prin el însuși. Orice Adevăr îl reprezintă pe el însuși. Nici un obiect al gândirii nu se juxtapune propriei sale esențe, prin care să fie cunoscută aparte, printr-o cunoaștere proprie, care n-ar fi cunoașterea lui Dumnezeu prin Dumnezeu.

CAPITOLUL 7

ADEVĂRUL CREAT ESTE ETERN?

La al șaptelea capitol procedăm așa:

1. Se emite ipoteza că adevărul creat este etern. Într-adevăr, sfântul Augustin spune în operă sa *De vero arbitrio*, cap.8, cartea II: Nimic nu e mai etern că definiția cercului și că doi și cu trei fac cinci. Însă adevărul acestora este un adevăr creat. Deci adevărul creat este etern.

În afară de aceasta, tot ce durează permanent este etern. Și universalele există în permanență și au ubicuitate. Deci sunt eterne. Prin urmare și adevărul, care în mod absolut este universal.

În afară de aceasta, ceea ce este adevăr în prezent, întotdeauna a fost și va fi adevărul. Dar așa cum adevărul unei propoziții reprezintă un adevăr creat, la fel e situația și cu adevărul propoziției la viitor. Și astfel oricare adevăr creat este etern.

În afară de aceasta, tot ceea ce e fără început și fără de sfârșit este etern. Dar adevărul celor ce se vestesc e lipsit de început și sfârșit. Dar dacă adevărul începe să fie înainte de-a exista, atunci e firesc să nu fi existat adevăr. Și, de asemenea, datorită unui oarecare adevăr există totuși adevărul. În modul acesta adevărul a ființat înainte de-a începe să existe. Și în mod analog dacă se consideră că adevărul are o finalitate, urmează că există după ce-a încetat să mai fie. Într-adevăr, va fi adevărat că există adevăr. Prin urmare adevărul e etern.

Dar contra acestei teze numai Dumnezeu e etern, cum s-a arătat mai sus la *Quaestio X*, cap. 3.

Răspunsul meu este următorul: e necesar să spun că adevărul celor enunțate nu este altfel că adevărul inteligenței. Într-adevăr, ceea ce este enunțat este și în inteligență, este și în glas. Datorită faptului că există în inteligență, aceasta posedă prin sinea sa adevărul. Dar datorită faptului că există în glas, este denumit adevăr care se enunță, datorită faptului că semnifică adevărul inteligenței, nu datorită vreunui adevăr existent în cele ce se enunță, ca în subiect. Așa cum despre urină se spune că e sănătoasă nu pe bază sănătății, care este ea însăși, ci a sănătății viețuitoarei pe care-o semnifică. În mod analog s-a menționat mai sus la capitolul 1 al acestei *Quaestio* că realitățile sunt denumite adevărate în conformitate cu adevărul inteligenței. Rezultă că dacă nicio inteligență nu este eternă, la fel niciun adevăr nu este etern. Dar pentru că numai inteligența divină este eternă, numai Dumnezeu

posedă adevăr etern. Și nu datorită acestui fapt urmează că Dumnezeu este etern, ci pentru că adevărul inteligenței divine este identic cu Dumnezeirea, cum s-a arătat mai sus la capitolul 5.

La prima obiecție este necesar să spun că definiția cercului și faptul că doi plus trei fac cinci își au eternitatea lor în spiritul divin.

La a doua obiecție e necesar să spun că ceea ce există pretutindeni și în permanență se poate înțelege în două moduri: în primul pentru că posedă în sine ceva de unde să se extindă în orice timp și în orice spațiu, așa cum Dumnezeu posedă atributul de-a fi pretutindeni și în permanență. În cel de-al doilea mod, pentru că nu posedă în sine un atribut care să-l determine a fi undeva în timp și spațiu, așa cum despre materia primă se spune că e unică nu pentru că are o singură formă, așa cum omul este unul pe baza unității formei sale, ci prin eliminarea tuturor formelor care l-ar putea distinge. În acest mod, tot ceea ce este universal se exprimă pretutindeni și în permanență pentru universalul din spațiul infinit și din eternitate. De aici nu urmează că universalul este altfel etern decât numai prin inteligență, dacă într-adevăr există Inteligență Eternă.

La a treia obiecție trebuie să spun că ceea ce este acum adevărat datorită acestui fapt va fi și în viitor, pentru că a fost și în trecut, deoarece prin cauzalitatea lui a fost ca să fie. Se deduce că eliminând cauza, nu va fi ca să fie. Numai prima cauză e eternă. De aici nu urmează că ceea ce este a fost și vă mai fi, decât numai măsura în care cauza eternă a determinat că să existe și în viitor. Și această cauză este Dumnezeirea însăși.

La a patra obiecție trebuie să spun următoarele: pentru că intelectul nostru nu e etern, nu este etern nici adevărul enunțurilor noastre, care sunt formate de noi, întrucât au început. Și înainte de-a fi acest adevăr, nu era îndreptățit să fie denumit adevăr decât numai în măsura în care derivă din inteligența divină, singura în care adevărul este etern. Dar e adevărat să spunem că atunci nu există adevăr. Cu deosebirea că aceasta este adevărată pentru adevărul care este substanța prezentă a inteligenței noastre, nu ale unui adevăr aparținând lucrurilor, pentru că acest adevăr se referă la non-existență, și non-existența n-are nimic într-însa ca să justifice că e adevărată, întregul adevăr derivă din inteligența care îl concepe. Se deduce că măsura în care este adevărat când afirmăm că n-a existat adevăr, pentru că noi concepem non-existența acestui adevăr că precedând existența lui.

CAPITOLUL 8

ESTE OARE ADEVĂRUL IMUABIL?

La al optulea capitol procedăm așa:

1. Se emite teza că adevărul este imuabil. Într-adevăr, Augustin spune în *De libero arbitrio*, cartea II, cap. 12, precum și în altă operă, *De Vera Religione*, cap. XXX: „Adevărul nu este deopotrivă cu mintea, pentru că ar însemna să fie schimbător ca și mintea”.

În afară de aceasta, tot ceea ce rămâne după o mutație este imuabil. Așa cum materia primă este înnăscută și nesupusă stricăciunii pentru că rămâne după toate generațiile, supraviețuind stricăciunilor. Dar deoarece adevărul dăinuie după orice mutație, ești îndreptățit să afirmi aceasta este, ori aceasta nu este. Deci adevărul este imuabil.

În afară de aceasta, dacă adevărul unei enunțări se modifică, aceasta se va realiza mai ales cu prilejul schimbării. Dar acest lucru nu are loc. De bună seamă, adevărul după sfântul Anselm în dialogul său *De veritate*, cap. VIII, reprezintă o anumită corectitudine a unei acțiuni care se înfăptuiește pe baza faptului că izvorăște din mintea divină. Ori această propoziție: *Socrate sade*, de la spiritul divin primește semnificația că *Socrate este așezat*, ca să însemne aceasta chiar când Socrate nu șade. Prin urmare, adevărul propoziției nu se schimbă în nici un caz.

În afară de aceasta, atunci când cauza este identică și efectul este identic. Ori au aceeași cauză în ceea ce privește adevărul aceste trei propoziții: *Socrate sade*, *va șede*, *a șezut*. Deci adevărul este același. Trebuie, prin urmare, ca adevărul acestor trei propoziții să fie imuabil. Ca atare, adevărul lor comun rămâne imuabil și pentru acest temei s-ar putea afirma acest lucru pentru oricare altă propoziție.

Împotriva acestei teze, spune psalmul II, 2: Adevărurile au fost micșorate de fiii oamenilor, până la dispariția lor.

Răspunsul meu este așa cum s-a spus mai sus la cap. 1. Propriuzis adevărul există numai în inteligență, dar lucrurile sunt afirmate ca adevărate datorită unui adevăr care rezidă în inteligență. Mutabilitatea adevărului trebuie deci studiată în corelație cu inteligența, al cărei adevăr constă în conformitatea lui cu realitatea și lucrurile înțelese. Această conformitate se poate modifica în două moduri, așa cum oricare altă similitudine se modifică în funcție de una dintre cele două extreme ale sale. Rezultă că, pe de o parte, adevărul se poate modifica de către inteligență, datorită faptului că

atunci când lucrurile rămân aceleași, subiectul va putea concepe o opinie diferită. Pe de altă parte, lucrurile se modifică, atunci rămâne aceeași opinie. În ambele cazuri există o schimbare a adevărului în neadevăr. Dacă deci există o inteligență în care să nu fie o alternare de opinii, sau pentru acceptarea căreia să nu poată exista vreun subterfugiu, adevărul în această inteligență va fi imuabil. Ori aceasta este situația inteligenței divine, cum rezultă din acele arătate mai sus la *Quaestio XIV*, cap. 15.

Rezultă că adevărul inteligenței divine este imuabil. În schimb, adevărul inteligenței noastre este schimbător, dar nu pentru că acest adevăr e supus mutației, ci în măsura în care inteligența noastră se schimbă din adevăr în neadevăr. De bună seamă, asemenea forme pot fi denumite schimbătoare. Însă adevărul inteligenței divine datorită faptului că lucrurile naturale se afumă că sunt adevărate, imuabilitatea Dumnezeirii este desăvârșită.

La prima obiecție trebuie să spun că Augustin se referă la adevărul divin.

La a doua obiecție trebuie să spun că adevărul și entitatea sunt schimbătoare. Rezultă că așa cum entitatea nu se generează și nici nu e supusă corupțiunii prin sine însăși, ci numai prin accident, în măsura în care acea entitate este supusă corupțiunii sau este generată, cum afirmă Filosoful în *Fizică*, I, 6, adevărul nu se schimbă, nu pentru că nu rămâne nici un adevăr, ci pentru că nu rămâne acel adevăr care există mai înainte.

La a treia obiecție trebuie să spun că definiția (sfântului Anselm) este foarte exactă, dar se aplică prost aici, căci nu e vorba de-o propoziție adevărată a celor lucruri despre care se spune că sunt adevărate, în măsura în care realizează ceea ce li s-a ordonat de inteligența divină. Dar despre o propoziție se spune că este adevărată în mod special, în măsura în care semnifică adevărul inteligenței, care constă în conformitatea acestei inteligențe cu ceea ce reprezintă ea. Dacă îndepărtăm această conformitate, se schimbă și adevărul opiniei și prin urmare și adevărul propoziției. Prin urmare, această propoziție *Socrate sade* este adevărată, pentru temeiul că atunci când *Socrate sade* exprimăm un adevăr, în măsura în care există sunete expresive, un cuvânt și un adevăr semnificativ care exprimă o opinie adevărată. Dar atunci când *Socrate* se ridică, rămâne primul adevăr, dar se schimbă cel de-al doilea.

La a patra obiecție trebuie să spun referitor la șederea lui *Socrate*, care este cauza adevărului acestei propoziții: *Socrate sade* nu trebuie interpretată la fel și când e vorba de prezent, trecut sau viitor

Socrate sade, a șezut, va șede. Dar regimul adevărului cauzat de aceste trei fapte nu este același, pentru că acest adevăr ia sensuri diferite în propozițiile exprimate la prezent, trecut și viitor. Nu

urmează deci că, cu toate că una din cele trei propoziții e adevărată, același adevăr rămâne invariabil.

QUAESTIO XVII

DESPRE FALSITATE

Cercetăm acum domeniul falsității.

În această privință vor fi dezbătute patru probleme:

1. Există falsitate în lucruri?
2. În domeniul sensibilității există falsitate? —
3. În intelect există falsitate? —
4. Despre opoziția între adevăr și falsitate.

CAPITOLUL 1

ÎN LUCRURI EXISTA OARE FALSITATE?

La capitolul unu procedăm așa:

1. Se emite teza că nu există în lucruri falsitate. Într-adevăr, sfântul Augustin spune în *Soliloq.*, II, 8, la sfârșit: „Dacă adevărul este ceea ce este, se va trage concluzia că falsitatea nu există nicăieri, oricâtă repugnantă ar exista, spre a demonstra aceasta”.

În afară de aceasta, termenul *fals* provine de la verbul *fallo*, *ere*, *fefelli*, *falsum* = a înșela, falsifica. Ori lucrurile nu înșală — spune Augustin. Lucrurile își arată întotdeauna chipul lor. Deci falsul în lucruri nu există.

În afară de aceasta, adevărul este atribuit lucrurilor în corelație cu inteligența divină, așa cum s-a spus mai sus la *Quaestio* XVI, cap. 1, în măsura în care lucrurile îl imită pe Dumnezeu. Deci orice lucru este adevărat și nu există falsitate în lucruri. Deci niciun lucru nu e fals-

Contra acestei teze sfântul Augustin spune în *De Vera Religione*, la cap. XXXIV, că orice corp reprezintă un corp adevărat și o unitate falsă, dar deși imită unitatea nu reprezintă unitatea. Deci oricare lucru imită unitatea divină, dar nu e unitate. La fel orice lucru imită unitatea divină dar este lipsit de ea. Deci în toate lucrurile există falsitate.

Răspunsul meu este acesta: trebuie să spun că adevărul și falsitatea sunt antonimi. Termenii opuși se referă întotdeauna la același subiect. E necesar să se caute falsitatea, în primul rând, acolo unde rezidă adevărul, adică în inteligență. În lucruri însă nu se găsește nici adevăr, nici falsitate, dacă nu e în corelație cu inteligența. Și pentru că fiecare lucru în conformitate cu natura sa are o denumire corespunzătoare, în caz că e vorba să se petreacă ceva accidental, primește o denumire care corespunde unui punct de vedere special, n-ar putea fi numit fals un lucru decât în comparație cu inteligența de care depinde și cu care întreține relații esențiale. Dacă se referă la o altă inteligență, față de care raporturile sale sunt accidentale, acest lucru n-ar putea fi denumit *fals* decât dintr-un anumit punct de vedere. Ori lucrurile naturale depind de inteligența divină, așa cum lucrurile artificiale depind de inteligența umană. Prin urmare, obiectele artificiale sunt denumite pur și simplu false prin ele însele, în măsura în care sunt deficitare din punct de vedere al unei forme artistice. Rezultă deci despre un artisan că făurește lucrări false dacă acestea sunt lipsite de valoare artistică.

În schimb, în operele făurite de Dumnezeu nu se poate descoperi nicio falsitate dacă aceste lucrări sunt considerate în corelație cu inteligența divină, deoarece tot ce se înfăptuiește în asemenea lucrări poartă pecetea planurilor

Inteligenței divine. Nu apar excepții decât probabil în ceea ce privește agenții voluntari¹. Aceștia sunt singurii care se pot sustrage privirilor inteligenței divine, ceea ce constituie răul culpei², datorită căruia păcatele sunt denumite falsități și minciuni de *Sfintele Scripturi*, potrivit psalmului IV, 3: „Până când veți iubi deșertăciunea și veți căuta să vă bizuiți numai pe minciună?”. Oare actul săvârșit în numele virtuții este denumit „adevărul vieții”, în măsura în care e subordonat rânduielii inteligenței divine, așa cum spune sfântul evanghelist Ioan (III, 21): „Cel ce săvârșește fapte bune ui numele adevărului iese la lumină”.

Însă în corelație cu intelectul nostru în care lucrurile naturale sunt comparate prin accident, ele pot fi denumite false nu în mod absolut, ci din punctul de vedere al acestei corelații. Și ele pot fi în două moduri, în primul, pe baza raționamentului că e vorba de-un lucru semnificativ despre care se spune că e fals atunci când este exprimat sau reprezentat fals, nu adevărat. În cel de-al doilea mod, oricare lucru poate fi denumit fals, în măsura în care nu corespunde realității, spre exemplu așa cum am spune că diametrul este un fals măsurabil, cum menționează Filosoful în *Metaph.*, V, 34, ori cum spune Augustin în lucrarea sa *Soliloq.* Cartea II, cap. 10, că actorul tragediei este un fals Hector. Și invers, oricare lucru poate fi denumit adevărat în funcție de faptul că e corespunzător. Cel de-al doilea mod se referă la cauzalitate. Astfel se spune despre un lucru că e fals care e înăscut prin propria sa existență să stârnească o părere falsă. Și deoarece pentru noi oamenii e firesc să judecăm lucrurile prin ceea ce se vede dinafară, cunoașterea noastră având originea în simțuri, și simțurile având drept obiect propriu și esențial accidente exterioare, pentru acest temei ceea ce prezintă printre accidente exterioare ale lucrurilor similitudinea altor lucruri este denumit *fals*, în corelație cu aceste lucruri. Astfel, fierul este o miere falsă și cositorul este un argint fals. În această privință Augustin spune în *Soliloq.* Cartea II, cap.6: Noi denumim lucruri sau corpuri false pe care le contactăm ca verosimile. Și Filosoful spune în *Metaph.*, V, 34, că sunt denumite *false* toate lucrurile apte a

¹Thoma spune „probabil” pentru a marca o precauție, deoarece în anumite privințe și finalmente păcătoșii înfăptuiesc ordinea divină ca toată lumea. Dumnezeu îi silește prin sancțiunile justiției sale. Dezordinea lor haotică, Dumnezeu o anihilează prin rânduiala sa și planurile Dumnezeirii sunt întotdeauna învingătoare.

²Răul culpei, vinei — în ochii lui Thoma — e deosebit de răul greșelii. Răul vinei, *malum culpae*, n-are un caracter moral, în mod necesar decât ca urmare a unui păcat, fie personal, fie ancestral.

demonstra că ele nu sunt, ci numai par a fi ce sunt. Și în acest chip se spune despre o ființă omenească: e un om fals, în măsura în care e amator de păreri sau locuțiuni false, dar nu pentru că posedă această capacitate de-a le plăsmui, ci pentru că chiar și înțelepții și cărturarii ar putea fi caracterizați oameni falși, cum spune Aristotel în *Metaph.*, V, în capitolul citat.

La prima obiecție trebuie să spun că lucrul relatat la inteligență în funcție de cum se prezintă el în realitate, este denumit adevărat, în funcție de cum nu există în realitate, fals. Rezultă, după cum relatează Augustin în *Soliloq.*, II, cap. citat, că actorul care îl reprezenta pe Hector era un adevărat tragedian, un fals Hector. Prin urmare, așa cum în toate lucrurile existente e un amestec de non-existențe și în lucrurile existente există un loc pentru falsitate.

La a doua obiecție trebuie să spun că lucrurile nu înșală prin ele însele, ci fac aceasta în mod accidental. Într-adevăr, ele ne oferă falsității printr-o aparență, semănând numai a fi ceea ce nu sunt.

La a treia obiecție trebuie să spun că lucrurile nu sunt denumite *false* în corelație cu inteligența divină, ceea ce ar fi absolut fals și necorespunzător, ci în comparație cu intelectul nostru propriu, pentru că este vorba de-o falsitate relativă.

La a patra obiecție trebuie să spun că similitudinea sau reprezentarea deficitară nu justifică raționamentul falsității, decât numai în măsura în care se pretează prilejului unei false judecăți. Nu se poate deci spune că pretutindeni există falsitate unde se găsește o reprezentare deficitară, ci oriunde există o astfel de reprezentare, aceasta reliefează un asemenea specific, încât stârnește imboldul erorilor nu arareori și izolat, ci, dimpotrivă, în majoritatea cazurilor.

CAPITOLUL 2

EXISTĂ OARE FALSITATE ÎN SIMȚURI?

La al doilea capitol procedăm așa:

1. Emitem teza că n-ar exista falsitate în simțuri. Într-adevăr, Augustin spune în *De Vera Religione*, cap. XXXIII, la mijloc, următoarele: „Dacă toate simțurile trupești își manifestă senzațiile lor, eu nu știu ce-am putea să le mai pretindem”. În modul acesta, este evident că simțurile nu ne înșală și că nu există nici o falsitate în simțuri.

În afară de aceasta, Filosoful spune în *Metaph.*, IV, 24, că falsitatea nu constituie o caracteristică a simțurilor, ci a fanteziei.

În afară de aceasta, în cele necomplexe nu există nici adevăr, nici falsitate, numai în cele complexe. Ori a compune și a diviza sunt operații care nu se raportează la simțuri. Deci falsitatea nu are nimic comun cu sensibilitatea.

Împotriva acestei teze, sfântul Augustin menționează în opera sa *Filia*, II, 6, la sfârșit, următoarele: „E limpede că suntem induși to eroare de simțurile noastre într-un mod ademenitor, de parcă am fi vrăjiți”.

Răspunsul meu e acesta: trebuie să căutăm falsitatea acolo unde există adevărul, nu în domeniul simțurilor. Ori adevărul nu sălășluiește în simțuri, în așa fel încât simțurile să sesizeze adevărul, ci în măsura în care posedă adevărata aprehensiune fac parte din domeniul sensibilului, așa cum s-a spus mai sus la *Quaestio* XVI, 2. Într-adevăr, se întâmplă să existe falsitate sau eroare în simțuri pe baza faptului că ele sesizează realitatea, așa cum se prezintă ea. Se deduce că se întâmplă să existe falsitate în simțirea noastră, datorită faptului că ea sesizează sau interpretează realitatea altfel de cum este ea.

Pentru a cunoaște realitatea, în măsura în care reprezentarea realității rezidă în simțuri, astfel stau lucrurile: un obiect destinat cunoașterii poate fi reprezentat în trei chipuri: în primul, prin sine însuși, așa cum culoarea este reprezentată în simțul văzului, ori cum sunt percepute senzațiile altor obiecte „sensibile proprii”¹. În al doilea chip, prin sine însuși, dar nu ca în primul caz, ci așa cum e

¹În scolastică sensibilia propria sunt obiectele destinate cunoașterii sensibilului, care au un raport direct cu un asemenea simț și-l definesc ca percepție. Astfel, culoarea pentru simțul văzului, sunetul pentru cel al auzului, mirosul pentru odorat, limba și papilele gustative pentru gust, pipăitul pentru uscăciune și umiditate, căldura și frigul, durul și moalele — toate acestea constituie sensibilia propria.

receptată de simțul văzului reprezentarea mărimii unui corp, ori a figurii și a altor aspecte „sensibile comune”. Cea de-a treia categorie de obiecte nu se receptează nici prin ele însele, ca în primul și cel de-al doilea caz, ci în mod accidental; în acest ultim caz, se înfățișează vederii noastre nu asemănarea lui cu omul, nu în ce măsură este om, ci prin faptul că coloritul chipului său îl relevă că e vorba de un om.

Dacă ne referim la *propria sensibilia*, simțul uman nu are asupra acestora o falsă cunoaștere decât numai în mod accidental și asemenea cazuri nu sunt numeroase. Cu alte cuvinte, ființa umană nu receptează în mod corespunzător o formă sensibilă datorită unei stări de proastă dispoziție a organului persoanei respective. La fel și alte facultăți pasive, din cauza indispoziției proprii receptează deficitar impresiile agenților. Așa se explică faptul că anumiți bolnavi, a căror limbă e infectată, simt dulciurile amare. Dar dacă e vorba de *communia sensibilia*, ori de cazurile accidentale, în cazurile unor simțuri normale, s-ar putea face o judecată falsă, pentru că simțurile n-au contacte directe cu acestea, ci pe-o cale accidentală, ori pe calea unei consecințe, în măsura în care are corelații cu alte cazuri.

La prima obiecție trebuie să spun deci că simțurile au senzațiile lor caracteristice. De aici rezultă că simțurile percep ceea ce le cauzează senzații, urmează că noi nu ne înșelăm în judecata noastră când declarăm că simțim ceva¹. Dar când simțurile noastre sunt cu totul altfel impresionate în senzațiile avute cu anumite lucruri care le displăceau, urmează că am simțit cu totul alte senzații decât s-ar fi convenit. Datorită acestei situații, simțurile noastre ne înșală prin senzații necorespunzătoare realității în sine.

La a doua obiecție trebuie să spun că falsitatea nu e adecvată simțului, pentru că nu percepe senzația emanată de la obiectul sensibil. Rezultă clar dintr-o altă traducere că sensul sensibilității proprii nu e greșit. Eroarea este atribuită imaginației, pentru că reprezintă asemănarea cu un lucru care nu există. Rezultă că atunci când cineva modifică asemănarea unui obiect, folosindu-l în locul celui real și adevărat printr-o asemenea aprehensiune, comite un fals. De altfel Filosoful spune în *Metaph.*, V, 34, că umbrele, picturile și visele sunt denumite ficțiuni, deoarece în ele există numai imaginea, fără lucrul în sine.

La a treia obiecție trebuie să afirm că raționamentul său este absolut valabil când spune că simțurile nu comit erori într-o asemenea măsură încât să nu ne dăm seama că un subiect cunoaște perfect adevărul, deosebindu-l de neadevăr.

¹Thoma vorbește de judecată în conexiune cu simțurile, însă îi dă termenului o accepție specială și mai redusă. E vorba de-o percepție conștientă care include și o anumită interpretare.

CAPITOLUL 3

EXISTA OARE FALSITATE ÎN INTELIGENȚA?

La al treilea capitol procedăm așa:

1. Se emite ipoteza că în inteligență nu există falsitate. Într-adevăr, sfântul Augustin menționează în *Octoginta trium Quaest.*, 32, la început: „Orice ființă omenească ce comite înșelăciuni nu-și dă la rândul său seama când e înșelată de-o alta”. Ori se afirmă că există falsități și erori în cunoaștere, datorită constatării că suntem victimele înșelăciunilor, în inteligență, prin urmare, nu există falsitate.

În afară de aceasta, Filosoful spune în *De anima*, 111, 51, că inteligența este întotdeauna dreaptă și corectă.

Dimpotrivă, tot în aceeași operă, cartea III, cap. 21-22, spune că acolo unde există alăturări de concepte apare și adevăr și eroare. Însă alăturările de concepte se produc în inteligență. Deci inteligența operează și cu adevăruri și cu erori.

Răspunsul meu este acesta; este necesar să spun că fiecare realitate își are forma sa proprie, de aceea capacitatea de cunoaștere posedă proprietatea de-a sesiza prin propria reprezentare a realității cunoscute, însă un obiect natural nu-și pierde niciodată esența sa care își redobândește forma sa inițială, cu deosebirea că poate căpăta deficiențe din cauze accidentale fie datorită unor consecințe, cum spre exemplu un om își poate pierde amândouă picioarele, dar cu toate acestea el își păstrează însușirea de om. La fel și capacitatea de cunoaștere nu-și pierde însușirile operative referitor la acel lucru, prin reprezentarea căruia informează, ci poate să-i fie deficitară cunoașterea, fie în mod accidental, fie datorită unei consecințe oarecare, fie ca atribut. Așa cum s-a spus la capitolul precedent, această capacitate este aidoma simțului văzului despre care am spus că niciodată nu se înșală în privința lucrurilor denumite *sensibilia propria*, în schimb poate contacta pe cele denumite *sensibilia communia* care se adaptează, precum și pe cele denumite *sensibilia per accidens*. Așa cum simțurile se informează prin percepere directă prin reprezentarea lucrurilor din categoria *propria sensibilia*, la fel inteligența se informează prin reprezentarea directă a ubicuității lucrurilor. De aceea inteligența nu poate fi înșelată de lucrurile din natura înconjurătoare, la fel cum nici simțirea când contactează *sensibilia propria*. Atunci când compune sau divide conceptele, inteligența poate să se înșele, când îi atribuie obiectului conceput o calitate necorespunzătoare sau contradictorie, într-adevăr, în modul

acesta procedează inteligența umană care judecă realitatea, la fel ca și simțurile care receptează, contactând *sensibilia communia* sau pe cele în mod accidental¹.

Admițând totuși erorile de care s-a menționat la *Quaestio XVI*, cap. 2, falsitatea poate apărea în operațiunile inteligenței, nu numai datorită faptului că atunci când inteligența se folosește de concepte, eroarea se va putea produce în mod accidental în actul inteligenței, nu numai pentru că cunoașterea intelectuală este falsă, ci pentru că așa o cunoaște inteligența, cum cunoaște și adevărul. În simțire însă, dimpotrivă, eroarea nu e cunoscută, așa cum s-a spus mai sus în capitolul precedent.

Deoarece eroarea inteligenței s-a produs în perioada combinării conceptelor, eroarea se va putea găsi în mod accidental în actul inteligenței care concepe stările naturale, ca să intervină combinările de concepte. Aceasta se poate produce în două moduri, în primul, în funcție de faptul că inteligența atribuie definiția unui obiect, altui obiect, la fel cum se atribuie omului definiția cercului. De aici rezultă că definiția dată unui corp devine eronată dacă-i aplicată altui corp necorespunzător. În cel de-al doilea mod, dacă mintea omenească combină laolaltă părțile unei definiții, aceasta este eronată nu numai când e aplicată la un anumit obiect, ci și față de ea însăși. Într-adevăr, dacă, spre exemplu, se alcătuieste o definiție ca aceasta a unei ființe: animal, patruped, rațional, mintea care creează o astfel de definiție comite o greșeală, pentru că formând această propoziție deviază de la realitate, susținând o enormitate:, un animal oarecare rațional este patruped. Pentru acest temei, concepția naturilor simple sau lipsite de complexitate nu comite nici o eroare în procesul cunoașterii prin intermediul inteligenței, fie că e falsă expresia, fie că nu pricepe absolut nimic.

La prima obiecție trebuie deci să spun că quiditatea unor lucruri constituie obiectivul propriu al inteligenței și de aceea afirmăm că înțelegem sau concepem la propriu ceva, când aducând acel ceva la ceea ce este realitatea, emitem o judecată în acel mod despre acel

¹Această doctrină profundă are nevoie de lămuriri. Spiritul uman are menirea cunoașterii realității. Aceasta se realizează prin pătrunderea acestei realități, constatându-se în ce anume constau lucrurile. Spiritul sesizează dintr-un prim început esența lucrurilor, așa cum ochiul receptează culorile. Așa cum vedem culorile: albastrul, verdele, cunoaștem și deosebim oamenii, căldura, timpul. Însă această luare de contact, primordial este superficială, trebuie deci aprofundată. Când concepem natura umană sub titulatura unui animal rațional, nu demonstrăm că suntem înaintați în cultură. De aceea trebuie cercetate atribuțiile omului pentru a putea contura structura umană și a o defini amplu și corect. Dacă comitem erori în cercetări, o facem în detrimentul cunoașterii esenței însăși a realității. Dacă cercetările sunt dirijate în sensul descoperirii naturii umane în constanta conexiune cu ea, prin intermediul unor solide demonstrări, eroarea e imposibilă de la început până la sfârșit, deoarece finalul este identic cu începutul înfăptuit mai explicit. Știința trebuie să reprezinte investigarea minuțioasă exactă a naturii lucrurilor, pentru că știința constituie obiectivul inteligenței noastre, a cunoaște esența realității.

obiect. Așa se petrece cu prilejul acelor demonstrații în care nu există nici o eroare. În acest chip se înțeleg acele cuvinte ale sfântului Augustin, citate mai sus, când spune că persoana care se înșală pe sine însăși, afirmând ceva, nu cunoaște ce anume îl induce în eroare, căci dacă această persoană ar cunoaște pe deplin, ar fi absolut cu neputință să comită intelectul ei o astfel de judecată. Însă sfântul Augustin nu afirmă totuși că nu poate exista nici o operație a gândirii omenești, prin care inteligența să nu cadă în greșală.

La a doua obiecție trebuie să spun că inteligența este în permanență corectă — afirmă Aristotel —, pe fundamentul faptului că inteligența este corelată cu Primele Principii, care niciodată nu admit și nu comit erorile, din aceeași cauză din care nu se depărtează de ceea ce este o concepție simplă a lucrurilor. Căci principiile evidente sunt numai acelea care se manifestă spiritului, de îndată ce sunt concepuți termenii lor, predicatul fiind inclus în definiția subiectului.

CAPITOLUL 4

OARE ADEVĂRUL ȘI FALSUL SUNT CONTRADICTORII?

La al patrulea capitol procedăm așa: 1. Se emite ipoteza că adevărul și falsul (neadevărul) nu sunt contradictorii. Cu toate acestea ele sunt opuse sau antinomice — așa cum ceea ce există se opune la ceea ce nu există. Căci „adevărul este ceea ce este”, spune Augustin în *Soliloq.*, II, 5, la sfârșit; ori ceea ce este și ceea ce nu este nu sunt antinomice (contrarii), nu se opun unul altuia. Deci adevărul și falsul nu sunt contradictorii.

În afară de aceasta, un contrariu nu este în alt contrariu. Ori falsul este în adevăr, pentru că așa cum spune sfântul Augustin în cartea ÎI a lucrării sale *Soliloquia*, cap. 10: „Actorul tragedian nu l-ar putea reprezenta pe falsul Hector dacă n-ar fi un adevărat tragedian”. Deci adevărul și falsul nu sunt contradictorii.

În afară de aceasta, în Dumnezeuire nu există nici o contrarietate. Într-adevăr, nu există nimic contrariu substanței divine, cum spune Augustin în *De Civ. Dei*, XII, 2, la sfârșit. Ori falsitatea se opune Dumnezeuirii, căci idolul în *Sfânta Scriptură* este numit minciună, de *Ieremia*, VIII, 5: „Idolii se agață cu înverșunare de minciună”. Iar *Glossa* adaugă: „Adică de idol”. (Sfântul Hieronymos la același capitol). Deci adevărul și falsul nu sunt contradictorii.

Contra acestei teze, Filosoful în lucrarea sa *Peri hermeneias*, II, capitolul ultim, spune că o opinie falsă este contrarie unei opinii adevărate.

Răspunsul meu e acesta: trebuie să spun că adevărul și falsitatea se opun, fiind contrarii unul față de celălalt, dar nu ca afirmația și negația, cum au spus unii. Pentru convingere, trebuie să se știe că negația nici nu pune ceva și nici nu determină un subiect. Datorită acestei situații se poate afirma atât despre existență, cât și despre non-existență, ca și în enunțările ca unul care nu vede, ca unul care nu șade. Privațiunea nu spune nimic, în schimb determină subiectul. Căci negația este în subiect, cum spune Aristotel în *Metaph.*, IV, 5 și IV, 27: Nu se spune de cineva că e orb decât despre o persoană care s-a născut nedotat cu simțul văzului. Cât despre contrariu, el pune ceva și determină

Subiectul. Astfel, negrul este o specie de culoare. Dar și falsul pune ceva. Într-adevăr, este fals — spune Filosoful în *Metaph.*, IV, 27, ceea ce provine din ce se spune, sau se vede că există ceva ce nu există, sau nu există când în realitate există. De bună seamă, așa cum adevărul implică o acceptare adecvată realității, la fel falsitatea

implică acceptarea unei realități necorespunzătoare. Se deduce deci că adevărul și falsitatea sunt noțiuni contradictorii.

La prima obiecție trebuie să spun că ceea ce există în realitate este adevărul realității. Dar unde există aprehensiune, acolo există adevărul inteligenței, unde este și primul adevăr. Rezultă deci că apare falsitatea unde nu există aprehensiunea adevărului. Ori a concepe ceva ce există și a concepe ceva ce nu există, reprezintă două concepții contrarii, după cum demonstrează Filosoful în *Peri hermeneias*, II, capitolul ultim, că această afirmație că binele reprezintă binele și binele nu reprezintă binele — aceste două afirmații sunt contradictorii¹, deci antinomice.

¹Răspunsul e ușor de sesizat. Atunci când un lucru nu există în realitatea exterioară se face o negație, fiind vorba de-o privațiune. Însă afirmația prin intermediul inteligenței că un lucru nu există, este pozitivă, ca și afirmația că există. Negația pură ar fi să nu se afirme nimic, și în acest caz n-ar mai exista nici o eroare.

În concluzie, înainte de Thoma de Aquino, magistrul său Albert cel Mare scrisese: „Dumnezeu nu este numai esență, deoarece el nu face parte din categoria lucrurilor care sunt definite de oameni prin gen, diferență specifică și număr, ci o esență mai presus de oricare esență și, gândind astfel, inteligența mea intră în domeniul infinitului. Dumnezeu nu se revelează decât în extazul unei ființe dominate de spiritualitate, al cărei spirit rămâne în suspensie în fața inefabilului” (Tractatus III - Summa theologiae, Quaestio III, cap. 1).

Sfântul Iustin se exprimă astfel: „Tată, Dumnezeu, Creator, Domn, nu sunt denumiri divine, ci apelative rezultate din binefacerile și operele săvârșite de Dumnezeu”. În schimb, sf. Hilarius spune astfel: „Dumnezeu este invizibil, inefabil, infinit. Cuvintele lipsesc când vrem să-l definim, să-l descriem. Pentru a-l cuprinde cu mintea, inteligența umană își demonstrează incapacitatea, neputința” (De Trinitate, vol.II, 6). Sfântul Vasile cel Mare în Epistola către Amphilocus, CCXXXIV, 1, spune următoarele: „Operele lui Dumnezeu ca dimensiuni interminabile. De altfel, noi îl cunoaștem pe Dumnezeu pe temeiul operelor sale, însă nu putem pretinde că suim și o să contactăm esența sa. Știm doar că nu suntem capabili să o sesizăm”. Augustin, în Sermo 117, III, 5, se exprimă astfel: „Ce-i de mirare că tu nu înțelegi (și nu poți cuprinde cu mintea Dumnezeirea?) Să mărturisim cu pioșenie ignoranța noastră mai degrabă decât să proclamăm cu temeritate știința noastră despre Dumnezeu. Dacă putem avea un punct de contact cu Dumnezeirea, înseamnă că reușim să atingem culmile fericirii. A-l sesiza însă e cu neputință”. Iar în opera sa Confessiones, L, 11, 4-6, tot el spune: „Doamne, Tu ești cel care ai făcut toate aceste lucruri, Tu, care ești frumos, pentru că toate lucrările săvârșite de tine sunt frumoase, Tu, care ești bun, pentru că ele sunt bune, Tu, care ești, pentru că ele există. Dar nici frumusețea lor nu reprezintă frumusețea ta, nici bunătatea lor, bunătatea ta, nici existența lor, existența ta, deoarece în prezența ta ele încetează a mai fi frumoase, a mai fi bune, și chiar de-a mai exista”.

În ceea ce privește noțiunea de infinit, e cunoscut de Dumnezeu într-un mod absolut simplu, fiind o valoare, nu o întindere, deși noi oamenii nu putem reprezenta infinitul, chiar când e vorba de Dumnezeire, decât prin termeni de întindere, la fel cum noi reprezentăm eternitatea ca o durată fără limite. Timpul fără limite este o imagine mobilă a eternității imuabile, la fel perfecțiunile acumulate atribuite lui Dumnezeu, reprezintă un mod de-a exprima perfecțiunea Dumnezeirii indivizibile și simple. Dar spiritul nostru nu poate îmbrățișa infinitul în actu, deoarece el cunoaște succesiv, termen după termen, reprezen- tându-și fiecare lucru printr-o formă proprie și exclusivă, deci poate cunoaște un infinit în stare de potențialitate — deci seria indefinită a numerelor și propozițiilor, pentru că posedă în el însuși principiul acestei cunoașteri, care e legea formării numerelor, în permanență aplicabilă. Se amintește definiția dată de Aristotel infinitului: „Infinitul e o noțiune din care se poate extrage întotdeauna ceva, oricare ar fi cantitatea extrasă”. În schimb, M. Emile Picard îl definește astfel: „Infinitul nu reprezintă o stare stabilă, ci creșterea însăși, în permanență în actu.

În ceea ce privește capitolul atât de important al Ideilor, așa cum au fost tratate de Platon în dialogurile sale: Parmenide mai cu seamă referitor la originea lor, în Phaidon, ori în Metaphysica lui Aristotel, cartea I, 1, cap. 9, Thoma explică foarte clar la cap. 3 din Quaestio III, referitor la adevăr, De veritate, în care demonstrează multiplele relații ale creaturii umane cu Dumnezeu și

La a doua obiecție trebuie să spun că falsitatea se fundamentează pe adevăr, la fel cum răul pe bine, având același subiect. Și de aceea se petrece cu ambele noțiuni această situație că și binele și adevărul sunt noțiuni transcendente și se identifică cu existența. Rezultă că așa cum orice privațiune se fundamentează pe un subiect, adică pe existență, la fel orice rău se fundamentează pe bine și orice falsitate, pe adevăr.

La a treia obiecție trebuie să spun că în Dumnezeire nu există nicio contrarietate, cu toate că trebuie să se ia în considerație faptul că contrariile, ca și termenii contrarii privațiunii se corelează întotdeauna de același subiect. În Dumnezeire nu există contrarietate nici în privința bunătății și magnanimității sale, nici în ceea ce privește adevărul său, deoarece în inteligența lui nu poate exista vreo falsitate. Însă în aprehensiunea noastră există într-o oarecare măsură o contrarietate față de Dumnezeire, căci adevărata opinie e contrazisă de falsa opinie. De aceea idolii reprezintă simbolurile minciunilor, fiind la antipodul adevărului divin. Cu alte cuvinte, falsa opinie referitoare la idoli este în contradicție cu adevărata opinie referitoare la unitatea lui Dumnezeu.

unde spune: „Dumnezeu care înfăptuiește totul prin intermediul inteligenței sale, realizează toate lucrurile, întreaga realitate în conformitate cu asemănarea esenței sale”. Diferitele lucruri, în imensa lor diversitate, imită esența divină în mod diferit, fiecare în felul său. Astfel esența divină, avându-se în vedere diferitele proporții ale lucrurilor, este imperios necesar să corespundă unei pluralități de idei, dar nu există nici o multiplicitate în Dumnezeire. Există diverse lucruri emaneate din Dumnezeire. Lucrurile imită mai mult sau mai puțin esența divină. Dumnezeu cunoscându-se pe sine însuși cunoaște aceste raporturi diferite, însă le cunoaște ca realizări ale creaturilor umane și acestea sunt așa-zisele idei.

Referitor la tratarea ultimei probleme a Adevărului, prezentată în Quaestiones XVI și XVII și anume a adevărului etern, Thoma rezolvă la capitolul 7, cu luciditate și în mod explicit, această teză conturată la cap. 5, unde el spune simplist: „Dacă n-ar fi nimic, asr fi adevărat că n-ar fi nimic”. Cu alte cuvinte, „dacă n-ar exista adevăr, ar fi adevărat că n-ar exista adevărul”. Dar adevărul apare atunci când apare un raport între un obiect și o Inteligență Eternă, care se gândește la existența lucrurilor, obiectelor, realității. Tot ce se poate spune este că dacă există un adevăr etern, pentru ființa omenească ce crede în existența unui adevăr etern, într-o lume eternă, se impune în mod imperios a fi în existența lui Dumnezeu. Dar a-l demonstra pe Dumnezeu prin adevărul intrinsec — nu prin cel etern, înseamnă a porni de la fapte, deoarece așa cum avem evidența lucrurilor, a realității obiective, avem și evidența adevărului. Adevărul e legat cu lucrurile, e în strictă corelație cu realitatea obiectivă, care constituie fundamentul existenței, deoarece lucrurile există, noi existăm, există deci și adevărul, adevărul solid ca însăși creația. Pornind de la acest adevăr în mod identic ca de la creație per ea qual facia sunt, cu aceeași validitate se poate demonstra existența lui Dumnezeu.

PARTEA A TREIA

QUAESTIO XVIII

DESPRE VIAȚA LUI DUMNEZEU

Deoarece însă a înțelege este caracteristic celor vii, după cercetarea științei și intelectului divin, este necesar să studiem despre viața lui Dumnezeu și în această problemă sunt de cercetat patru chestiuni:

1. Cui este proprie viața —
2. Ce înseamnă viață. —
3. Dacă viața este ceva potrivit cu Dumnezeu. —
4. Dacă toate însușirile proprii lui Dumnezeu sunt viață.

CAPITOLUL 1

OARE TOATE LUCRURILE DIN NATURĂ AU VIAȚA?

La primul capitol procedăm așa: 1. Se pare că tot ce există în natură are viață. Dar Filosoful (în *Fizică*, VIII, 1) spune că mișcarea este, precum viața, proprie tuturor existențelor din natură. Dar toate cele ce există în natură participă la mișcare. Deci tot ce e natural participă la viață.

Pe lângă această, se spune că plantele au viață, întrucât au în ele însele principiul mișcării de a crește și descrește. Dar mișcarea locală (în funcție de loc) e mai desăvârșită și prioritară față de mișcarea de creștere și descreștere, cum se arată în *Fizică* (VIII, 56-57). Așadar, întrucât toate corpurile naturale au în ele, într-o măsură oarecare, principiul mișcării locale, se pare că toate corpurile naturale au viață.

De asemenea, între corpurile naturale mai imperfecte sunt elementele. Dar și acestora li se atribuie viață, când se spune „ape vii”. Deci mult mai mult alte corpuri naturale au viață.

Dar din contră, Dionysios (Areopagitul) spune (*De Div. Nom.*, VI, 1) că plantele reprezintă ultima sclipire de viață. De unde se poate trage concluzia că plantele posedă viață în ultimul grad. Dar corpurile inanimate sunt mai prejos de plante. Deci nu li se acordă viață.

Răspund spunând că dintre cele la care viața este manifestă putem să observăm care au și care nu au viață cu adevărat. A avea viață în mod clar se potrivește animalelor. Spune însă Aristotel (*Despre plante*, 1,1) că viața la animale este manifestă. Conform acestei afirmații, trebuie să distingem cele ce au viață de cele ce nu au, după principiul care spune că animalele trăiesc. Aceasta constă din faptul că mai întâi se manifestă viața și mai apoi până când durează. Or, despre animale spunem că animalul trăiește când începe să se miște prin sine, și atât timp considerăm că animalul trăiește, cât timp asemenea mișcare este vizibilă la el. Când însă el nu mai are prin sine nici o mișcare, ci se mișcă doar prin altcineva, atunci spunem că animalul este mort, prin lipsa vieții. De aici rezultă că acelea sunt propriu-zis vii care se mișcă prin sine, la fel cum alte specii se mișcă.

Or, mișcarea este înțeleasă în sens propriu, se poate spune că mișcarea este *un act imperfect*, adică existent doar în potențialitate; or mișcarea este luată în sens general, fie că numim mișcarea *un act perfect*, fie că înțelegerea și simțirea le considerăm drept mișcări, după cum spune Aristotel (în *De anima*, III, 28 și 1, 118). Vom spune

deci că sunt vii despre cele ce acționează prin mișcare sau altă operație; acelea însă care nu au prin natura lor capacitatea de-a se mișca într-un fel, sau a face altă operație, nu putem să le numim viețuitoare decât printr-un fel de asemănare metaforică.

La prima observație vom spune că acest cuvânt al Filosofului poate fi înțeles fie ca referindu-se la prima mișcare, aceea a coipurilor cerești, fie ca mișcare în general. Dar în ambele cazuri, mișcare numim un fel de viață a corpurilor naturale, prin asemănare, nu ca termen propriu. Căci mișcarea cerului este, în ansamblul corpurilor naturale, cum este mișcarea inimii la animale, care conservă viața. La fel, o mișcare naturală oarecare este în lucrurile naturale ca un simulacru de operație vitală. Deci, dacă întregul Univers corporal este o viețuitoare unică, tot așa mișcarea aceasta, despre care vorbim, pare a fi un motor intern, cum au propus unii, ar urma că mișcarea ar fi însăși viața tuturor corpurilor naturale.

La a doua observație vom spune că, precum corpurilor grele și ușoare nu le este proprie mișcarea¹ decât dacă sunt puse în afara dispozițiilor lor naturale, dacă sunt însă pe locul lor propriu rămân nemișcate.

Dar plantele și alte elemente vii se mișcă printr-o mișcare vitală, prin faptul că se află la dispozițiile lor naturale, nu prin faptul că se apropie sau se îndepărtează de ceva. Ba chiar mai mult: când ele se îndepărtează de o asemenea mișcare, se îndepărtează de dispoziția lor naturală. Pe lângă asta, corpurile grele și ușoare sunt mișcate de-un motor extrinsec, dar generator, care le dă fomia sau le îndepărtează un obstacol, după cum spune Aristotel în *Fizică* (VIII, 32)².

La a treia observație vom spune că „ape vii” sunt numite acelea care au o curgere continuă. Dar apele stătătoare, care nu au la bază un principiu de curgere continuă, precum cisternele și mlaștinile, sunt numite ape moarte. Și acest lucru se spune în mod metaforic, deoarece pare să se miște, având deci aparența vieții. Cum însă mișcarea lor nu le esle proprie, ci este generată de-o cauză, după cum se întâmplă cu mișcarea corpurilor grele și ușoare.

¹Pentru antici, gravitație însemna căutarea unui loc natural, adică a unui favorabil unui echilibru exterior și, de asemenea, printr-o conaturalitate a relațiilor naturale.

²Acest lucru este, pentru Thoma, o proprietate caracteristică fiecărui corp. Dar mai spune că un corp se mișcă el însuși, dar nu prin el însuși (movetur seipso, non a seipso), adică fără o intervenție actuală. Nefiind cauza existenței sale, nu poate fi nici cauza mișcării sale.

CAPITOLUL 2

OARE VIAȚA ESTE O OPERAȚIE?

La al doilea capitol procedăm așa:

1. S-ar părea că viața este o lucrare (*operațio*). Nimic însă nu se divide decât prin părți de același gen. Însă a trăi se divide prin operații care, cum spune Filosoful (în *De anima*, II, 13) distinge în faptul de-a trăi patru elemente, adică: a folosi alimente, a simți, a se mișca după loc și a înțelege. Deci viața este o operație.

Mai apoi, se spune că viața este activă sau contemplativă. Dar cei contemplativi nu se diferențiază de cei activi decât prin unele lucruri. Deci, viața este o lucrare oarecare.

De asemenea, a cunoaște pe Dumnezeu este o operație oarecare. Dar aceasta este și viața, o lucrare, cum spune *Evangelia după Ioan* (XVIII, 3): „Aceasta este viața eternă, să te cunoaștem pe tine, Doamne”. Deci viața este o lucrare.

Dar este contrar ce spune Filosoful (*De anima*, II, 37): „Pentru cei ce trăiesc a trăi înseamnă a fi”.

Răspundem spunând că, după cum s-a spus și mai sus, intelectul nostru, al cărui obiect propriu este cunoașterea esenței lucrurilor, obține acest lucru prin simțuri, care au drept obiect propriu accidente exterioare¹. De aici reiese că prin aceste accidente, ce par exterioare lucrurilor, ajungem la cunoașterea însăși a esenței lucrurilor. Și deoarece noi denumim orice lucru după cum îl cunoaștem, cum s-a spus mai sus, deducem că cel mai adesea denumirile proprietăților exterioare se impun ca denumiri ale esenței lucrurilor. De aici, în același fel numele care sunt stabilite ca nume proprii pentru esența lucrurilor, constituind. Sensul lor principal, câteodată sunt însă folosite pentru denumirea proprietăților de la care s-au impus, cu mai puțină rigoare. Așa se pare că denumirea de *corp* a fost stabilită pentru a desemna un fel oarecare de substanță, pentru motivul că în el se găsesc trei dimensiuni; de aceea oricând se dă denumirea de *corp* acestor dimensiuni, în sensul că denumirea de *corp* se dă cu sens de cantitate².

Tot așa trebuie să spunem și despre viață. Căci acest nume *viață* semnifică un fenomen aparent exterior care se mișcă prin sine însuși. Totuși acest nume nu este dat acelui fenomen pe care-1

¹Acest fapt nu înseamnă că atributele exterioare nu țin de inteligență, însă privite în natura lor proprie, drept ceea ce sunt, nu numai întrucât ar suporta acțiunea ce-ar exercita asupra lor un fenomen, ca la simțuri.

²De exemplu, corp matematic în opoziție cu corp natural.

semnifică, ci cu sensul de *substanță*, care i se potrivește conform naturii sale de-a se mișca prin forțe proprii, sau a acționa într- un fel spre o acțiune. În felul acesta, *a trăi* nu e altceva decât a exista în acest fel în natură. Iar *viață* înseamnă chiar acest lucru, în mod abstract, după cum *alergare* înseamnă însuși faptul de-a alerga, în mod abstract. Așadar, denumirea de *viu* nu e un predicat accidental, ci substanțial (adică denumește însăși ființa că esență, nu doar atributele ei). Uneori însă *viață* se utilizează, mai puțin corect, pentru a denumi însușirile vieții, care au dus la stabilirea acestui cuvânt, *viață*, după cum spune Filosoful (*Etica*, IX, 9) că *a trăi* înseamnă în special a simți și a înțelege.

La prima obiecție voi spune că Filosoful ia *a trăi* în sensul de operație vitală. Sau ar trebui mai bine spus că *a simți* și *a înțelege* și alte însușiri de felul acesta sunt înțelese că uncie activități, altă dată ca însăși ființa care face aceste activități. Căci Filosoful spune (*Etica*, IX, 9) că *a trăi* constă din *a simți* și *a înțelege*, adică a avea însușirea de-a simți și a înțelege. Și în acest fel distinge Filosoful faptul de-a trăi, prin acele patru activități. Căci în lumea aceasta de jos (pământescă) trăiesc patru soiuri de viețuitoare. Unele care au, prin natura lor, doar însușirea de-a folosi alimente, care dă în consecință numai creștere și generare. Altele care tind mai sus, spre a simți, cum sunt animalele imobile, ca stridiile. Altele, ca acelea care tind a se mișca din loc, precum animalele perfecte, ca patrupedele și zburătoarele și altele de acest fel, iar altele care se înalță spre înțelegere, precum oamenii.

La a doua obiecție vom spune că se numesc operații vitale cele ale căror principii constau din acțiuni, așa încât prin ele însele conduc la acțiuni. Se întâmplă însă că alte însușiri, proprii oamenilor, principii nu numai naturale, ci chiar unele super-adăugate, cum sunt însușirile înclinând spre unele acțiuni, de felul căroră are natură însăși, dar făcându-le pe aceste acțiuni să fie delectabile. Pentru acest motiv se spune, într-un fel metaforic, că acea acțiune care este pentru om delectabilă, spre care el se simte înclinat și spre care se îndreaptă și își orientează viața, se numește viața omului. Așa, de exemplu, se spune că cineva duce o viață îmbelșugată, altul o viață onestă. Și tot în acest fel putem distinge o viață activă de una contemplativă. Și tot în acest fel se spune că a cunoaște (pe Dumnezeu) se poate numi *viață eternă*.

Aceasta e concluzia și *la a treia obiecție*.

CAPITOLUL 3

OARE VIAȚA SE POTRIVEȘTE LUI DUMNEZEU?

La al treilea capitol procedăm așa:

1. Se pare că lui Dumnezeu nu i se potrivește viața. A trăi se spune despre cele ce se mișcă prin forță Proprie, cum s-a spus. Dar lui Dumnezeu nu i se potrivește ideea de mișcare. Deci nici să trăiască.

Pe lângă această, în toate cele ce trăiesc se află un principiu anume de viață, cum spune Filosoful (*De anima*, 11,4): „Sufletul este cauza și principiul vieții corpului”. Dar Dumnezeu nu are un asemenea principiu, deci nu i se potrivește faptul de-a trăi.

De altfel, primul principiu al vieții, în tot ce este viu în jurul nostru, este suflul vegetativ, care nu există decât în ființe corporale. Deci ființele necorporale nu pot să trăiască.

Din contră, spune Psalmistul (*Psalmi LXXXIII*, 3): „Inima mea și carnea mea tresaltă spre Dumnezeul cel viu”.

Răspund spunând că viața este în maximă măsură proprie lui Dumnezeu. Pentru a evidenția acest lucru, trebuie să luăm în considerare că despre unele ființe se spune că trăiesc datorită faptului că acționează prin forță proprie și nu mișcate de altele. Deci, întrucât această însușire este posedată în mai mare măsură de cineva, cu atât mai desăvârșită va fi viața în ea. Dar între cele ce mișcă și cele ce sunt mișcate se pot găsi trei ordine. Primul este că scopul urmărit determină mișcarea agentului. Vine apoi agentul principal, care acționează prin forma sa și între timp acela acționează prin altceva ca instrument, care nu acționează în virtutea formei sale, ci prin virtutea agentului principal, neavând ca rol decât să execute acțiunea.

Așadar, se găsesc ființe care se mișcă prin sine, nu în funcție de formă sau scop, care le sunt înăscute lor din natură, ci numai întru cât execută mișcare. Dar forma prin care execută mișcarea și scopul pentru care acționează sunt determinate la ele prin însăși natura lor. În acest fel sunt plantele, care după forma lor dată de natură se mișcă prin sine în funcție de creștere și descreștere.

Altele tind însă mai sus în mișcarea prin sine, nu numai cât privește executarea mișcării, ci chiar cu privire la forma care e principiul mișcării, pe care o câștigă prin forțe proprii. Așa sunt animalele, al căror principiu de mișcare este forma, nu dată de

natură, ci acceptată prin simțuri¹. De aici rezultă că, cu cât au simțuri mai desăvârșite, cu atât mișcările vor fi mai desăvârșite. Căci cele ce au numai simțul tactil se mișcă prin sine doar prin mișcarea de extindere și contractare, precum stridia, care nu depășește pe cea a plantelor. Cele însă care au însușirea sensibilă perfectă pot cunoaște nu numai lucrurile care le sunt apropiate, sau lipite de ele, ci pot cunoaște și pe cele de la o mai mare distanță, și se mișcă prin sine, executând o îndelungă mișcare progresivă.

Dar, deși acest fel de animale primesc formal, prin simțuri principiul mișcării, totuși nu prin sine își stabilesc scopul acțiunii sau mișcării, ci le este dat de natură immanent, instinctul acestei naturi le împinge să acționeze într-un fel sau altul, în funcție de forma implicită în simțuri. Dar mai presus de acele animale sunt altele care se mișcă prin ele însele chiar cât privește scopul urmărit, pe care și-l fixează. Acest lucru nu se face decât prin rațiune și înțelegere, căreia îi revine cunoașterea scopului potrivit și mijloacele de realizare a scopului, acordându-le unul cu altul. De aici urmează că este mai desăvârșit modul de viață al acelor ființe care au inteligență, căci acelea se mișcă mai desăvârșit prin sine. Și semnificația acestui lucru se vede din faptul că în unul și același om, virtutea intelectuală conduce puterile sensitive. Iar forțele sensitive mișcă prin puterea lor organele ce execută mișcarea. Tot așa în arte vedem că artă ce ține de conducerea navei, adică arta de a manevra nava, precede artei de-a construi forma navei, iar aceasta precede pe cea a constructorilor, care au la dispoziție materialele necesare. Dar, cu toate că inteligența noastră acționează spre unele lucruri, altele îi sunt totuși stabilite de natură, cum sunt primele principii, pe care nu poate să le ignore, precum și ultimul scop, pe care nu-l poate ști. Așa că se poate ca, în măsura în care se mișcă spre ceva, totuși trebuie să fie condus de altcineva.

Așadar, acela a cărui natură este identică inteligenței sale și care nu vrea că darul pe care îl are în mod natural să fie determinat de altul, acela va obține deci supremul grad de viață. Acesta este Dumnezeu. Deci în Dumnezeu este viața supremă. De aceea afirmă Filosoful (*Metaph.*, XII, 7) că Dumnezeu este ființă inteligentă și concludă că are viață în cel mai înalt grad și eternă; căci intelectul lui este cel mai desăvârșit și permanent activ.

La prima obiecție vom spune că, așa cum spune Aristotel în *Metaph.* (IX, 8), acțiunea este dublă: una care trece în materia exterioară, pentru a însufleți sau a ucide; alta care rămâne la agent,

¹ S-ar putea spune că animalul este pasiv în cunoaștere, reacționând numai la stimuli exteriori. Forma de cunoaștere îi vine din afară, nu din sine. Chiar dacă forma de cunoaștere îi vine din afară, el și-o ia ca obiect de cunoaștere pentru sine și reacționează în mod vital la ce primește, devenind astfel propriul său motor.

ca înțelegere, simțire, voință. Între ele este această diferență: deoarece la prima acțiune nu e vorba de perfecțiunea agentului care mișcă, ci a însuși agentului ce mișcă, iar la a doua acțiune participă perfecțiunea agentului. De aici rezultă că mișcarea este acțiunea motorului, cealaltă acțiune, întrucât este o acțiune operativă, se numește mișcare. Căci precum există asemănare între acțiune și Actul mobil, tot așa între acțiune și acru agentului. Căci se poate ca mișcarea să fie un *act imperfect*, adică existând în stare potențială, și în același fel însă o acțiune să fie un *act perfect*, adică existent în realitate, cum spune Filosoful (*De anima*, 111, 7). Așadar, în acest mod trebuie înțeles *mișcare*, adică cel ce se înțelege pe sine se spune că *se mișcă*. Și în acest mod spune și Platon, că Dumnezeu se mișcă pe sine însuși, nu în felul în care mișcarea este un act imperfect¹.

La a doua obiecție vom spune că, precum Dumnezeu este el însuși ființa sa și inteligența să, tot așa este și viața sa. Și de aceea el trăiește fără să aibă vreun principiu de-a trăi.

La a treia obiecție vom spune că viața în lumea noastră inferioară este o viață primită într-o natură coruptibilă, care necesită și generarea pentru conservarea speciei și alimente pentru conservarea individului. De aceea nu poate exista viață în lumea inferioară fără suflul vegetativ. Acest lucru nu are însă loc în lumea celor incoruptibili.

¹Se distinge agentul-care face și pacientul-care suferă acțiunea. Numai în Dumnezeu acțiunea immanentă nu comportă diferența dintre agent și pacient, această acțiune fiind identică în ființa sa, deci Dumnezeu este activ, viu și imuabil.

CAPITOLUL 4

OARE TOATE SUNT VIAȚĂ ÎN DUMNEZEU?

La al patrulea capitol procedăm așa:

1. S-ar părea că nu toate sunt viață în Dumnezeu. Căci se spune (în *Faptele Apostolilor*, XVII, 28): „Căci prin el trăim și ne mișcăm și suntem”. Deci nu toate sunt mișcare în Dumnezeu. Deci nu toate în Dumnezeu sunt viață.

De asemenea, toate există în Dumnezeu ca un prim exemplar. Dar toate imaginile trebuie să se conformeze cu exemplarul Dumnezeu. Cum însă nu toate cele ce există trăiesc prin ele însele, pare că nu toate sunt viață în Dumnezeu.

De asemenea, cum spune Augustin (în *De Vera Religione*, XXIX), substanța viului este superioară substanței inanimatului. Dacă deci acelea care nu trăiesc prin ele însele, întru Dumnezeu sunt vii, ar părea că lucrurile sunt mai adevărate în Dumnezeu decât în ele însele-Acest lucru pare totuși fals, căci lucrurile sunt în fapt, iar în Dumnezeu doar potențial.

Mai apoi, în Dumnezeu sunt cunoscute toate cele bune și cele ce se petrec în timp. De asemenea, și cele rele, pe care Dumnezeu le poate face, dar nu le face niciodată. Dacă deci toate sunt vii în Dumnezeu, întrucât sunt știute de el, ar părea că chiar cele rele, pe care el nu le face niciodată, sunt vii în Dumnezeu, întrucât sunt știute de el. Ceea ce nu e compatibil cu Dumnezeu.

Dimpotrivă, se spune (în *Evanghelia după Ioan*, I, 3-4): „Tot ce a fost făcut era viață”. Deci totul în Dumnezeu este viața.

Răspund spunând că, după cum s-a spus, a trăi în Dumnezeu înseamnă a-l înțelege. În Dumnezeu însă a înțelege, ce este de înțeles, și actul înțelegerii este același lucru. Deci orice este în Dumnezeu ca intelect este și actul de-a trăi și însăși viața lui. De aici, cum toate cele făcute (sunt făcute) de Dumnezeu, sunt inteligibile în el, înseamnă că toate cele ce sunt în el constituie însăși viața divină.

La prima obiecție vom spune că toate creaturile există în Dumnezeu în dublu sens. Într-un sens, întrucât conțin și păstrează în ele virtutea divină în felul în care spunem că sunt în noi cele ce sunt în puterea noastră. Tot așa se spune că creaturile sunt în Dumnezeu, chiar dacă sunt deja în natura proprie. Și în acest sens trebuie înțeles cuvântul Apostolului, care spune: „întru el trăim, ne mișcăm și existăm”, deoarece și existența noastră, și viața noastră, și mișcarea noastră sunt cauzate de Dumnezeu. În alt sens, se

spune că lucrurile sunt în Dumnezeu, cunoscute de el. Astfel, dacă sunt cunoscute în Dumnezeu prin propriile rațiuni, care nu sunt altceva în Dumnezeu decât esența divină. Deci lucrurile, întrucât sunt așa în Dumnezeu, sunt de esență divină. Și cum esența divină e viață, nu doar mișcare, de unde — orice lucru, să spunem așa, în Dumnezeu nu este mișcare, ci viață.

La a doua obiecție vom spune că orice copie trebuie să fie conform modelului, conform rațiunii formei, nu însă și după modul esenței. Căci în alt mod are existență forma în copie ca în model; precum forma casei, în mintea arhitectului este imaterială și inteligibilă; Casa este însă fără suflet, are o existență materială și sensibilă. Tot așa Și rațiunea lucrurilor, care în ele însele nu trăiesc, dar în mintea divină sunt vii, fiindcă în mintea divină au esență divină.

La a treia obiecție vom spune că, dacă în rațiunea lucrurilor Naturale n-ar fi materia, ci doar forma, am putea spune că în toate telurile lucrurile naturale ar fi mai adevărate în mintea divină, decât în ele însele. De aceea și Platon a spus că Omul său separat de materie, adică sufletul său era Omul cel adevărat, iar omul în trup material este om doar prin participare¹. Cum însă rațiunea lucrurilor naturale este materia, vom spune că lucrurile naturale au o existență mai adevărată, mai deplină, în mintea divină, decât în ele însele; deoarece în mintea divină au o existență necreată, în sine însă o existență creată². Dar această existență fie om, fie cal, o au mai reală în propria lor natură decât în mintea divină. Deoarece omul aparține cu adevărat de existența materială, pe care nu o are în mintea divină. Precum casa are o existență mai nobilă în mintea arhitectului, decât în materie; se spune totuși că e mai reală], casa care este materială e mai reală ca cea din minte, căci este în real, iar cea din minte e doar în stare potențială³.

La a patra obiecție vom spune că e permis ca răul să fie în știința lui Dumnezeu, întrucât în știința lui există toate, nu totuși ca și cum ar fi create de Dumnezeu sau conservate de el, nici ca având o rațiune în Dumnezeu; este însă în cunoștința lui prin motivația celor bune. Deci nu se poate spune că răul este viu în Dumnezeu. Acele lucruri care nu sunt făcute cu adevărat de Dumnezeu niciodată, nu se poate spune că sunt vii în Dumnezeu, întrucât în sensul de-a trăi se înțelege Inteligența pură, când se referă la Dumnezeu, nu însă în

¹Se știe că Platon considera omul ca suflet, formă pură. Corpul era doar un receptacol.

² Existența lucrurilor în Dumnezeu este infinit mai adevărată, căci el e mult mai mult Ființă. Creaturile au o existență creată, adică prin participare. Deci cea pe care o au în Dumnezeu e singura veritabilă, căci doar el e ființă eternă.

³ Se referă aici la lucrurile naturale. S-ar putea aplica chiar la toate ființele, substituindu-se categoriei materie, adică potențialitate. Cum o ființă nu e o formă pură, implică acea parte de potențialitate, este deci mai real în sine decât în Dumnezeu, deși poate fi mai mult ființă în Dumnezeu decât în sine.

sensul că a trăi ar implica un principiu de realizare în concret.

QUAESTIO XIX

DESPRE VOINȚA LUI DUMNEZEU

După luarea în considerare a problemelor ce țin de știința divină, trebuie discutat despre cele ce țin de voința divină. Prima dezbatere despre însăși voința divină, apoi de cele ce țin de această voință și pe urmă despre cele ce țin de inteligență în raport cu această voință.

Cu privire la însăși voința divină sunt de stabilit 12 întrebări:

1. Dacă în Dumnezeu ar exista voință. —
2. Dacă Dumnezeu ar dori altceva decât pe sine. —
3. Dacă orice vrea Dumnezeu ar vrea din necesitate. —
4. Dacă voința lui Dumnezeu ar fi cauza lucrurilor. —
5. Dacă voinței divine i s-ar putea atribui altă cauză. —
6. Dacă voința divină ar fi îndeplinită totdeauna. —
7. Dacă voința divină ar fi schimbătoare. —
8. Dacă voința divină se impune cu necesitate lucrurilor voite.
9. Dacă în Dumnezeu ar fi voința unor lucruri rele. —
10. Dacă Dumnezeu ar avea liber arbitru. —
11. Dacă se poate distinge în Dumnezeu o voință prin semne precise. —
12. Dacă ar fi corect să stabilim voința divină prin cinci semne.

CAPITOLUL 1

DACĂ ÎN DUMNEZEU AR EXISTA VOINȚĂ

La primul capitol procedăm așa:

1. Se pare că Dumnezeu să nu aibă voință. Obiectivul voinței este scopul și binele. Dar la Dumnezeu nu se conturează nici un scop. Deci Dumnezeu nu are voință.

De asemenea, voința implică o dorință. Or dorința cu privire la ceva ce nu ai înseamnă imperfecțiune, ceea ce nu se potrivește cu ideea de Dumnezeu. Deci Dumnezeu nu are voință.

Mai apoi, după Filosoful (*De anima*, III, 10) voința este motorul mișcării. Dar Dumnezeu este primul motor, cu totul imobil, cum se spune (*Fizică*, VII, 4, 5, 6). Deci la Dumnezeu nu există voință.

Dar este contrar ce spune Apostolul Pavel (*Epistola către Romani*, XII, 2): „Ca să cunoașteți care este voința lui Dumnezeu“.

Răspundem spunând că în Dumnezeu voința există precum în el este și inteligența; voința însă urmează inteligenței. Precum lucrurile naturale își au existența în actualitate prin forma lor, tot așa inteligența este inteligență în acțiune, printr-o formă inteligibilă. Când însă un lucru are forma sa naturală se menține așa, iar când nu o are așa tinde spre ea; iar când are forma potrivită rămâne în ea. La fel și în privința perfecțiunii naturale, care e un bun natural. La fel această dispoziție spre bine, în lucrurile lipsite de conștiință, este numită dorință naturală. De aici și în natura intelectuală, tendința spre bine printr-o formă inteligibilă, se află o tendință asemănătoare. Adică, dacă are forma corespunzătoare, rămâne stabilă așa; dacă însă nu o are așa, o caută (în altă parte). Și ambele atitudini țin de voință. De aici rezultă că oricine are inteligență are și voință, precum oricine are simțuri are și apetit animal. Și cum în Dumnezeu trebuie să fie voință, după cum e și inteligență este însăși esența sa, tot așa și voința¹.

La prima obiecție vom răspunde că e permis să spunem că nimic din Dumnezeu nu are sfârșit; totuși putem spune că el însuși constituie finalul tuturor celor făcute de el. Și acest lucru ține de însăși esența sa, căci prin esența sa el este bun, cum s-a spus mai sus, deci finalul răspunde la rațiunea binelui.

La a doua obiecție vom spune că voința noastră ține de partea

¹Când se folosește, cuvântul voință (voluntas) și a voi (velle) referitoare la Dumnezeu, se face referire nu numai la însușirea propriu-zisă, ci și la acțiunea ei, deoarece aici se accentuează identificarea însușirii cu ființa divină. Căci orice încercare de-a separa atributele Primului Principiu este o trudă zadarnică a omului de-a defini pe Dumnezeu.

apetitivă, lucru ce permite să numim *dorința* nu numai simplul act de-a dori ceea ce nu avem, ba chiar să iubească și să se bucure de ce dorește. Și întrucât această voință se îndreaptă spre Dumnezeu, care are întotdeauna în sine binele, ca obiect al voinței sale, cum acest bine este nedespărțit de el prin esență, cum s-a spus.

La a treia obiecție vom spune că voința al cărei obiect principal este binele; ceea ce este în afara acestei voințe trebuie să considerăm că este motivat de altceva¹. Dar obiectul voinței divine este bunătatea sa, care e însăși esența sa. Așadar, dacă voința e însăși esența sa, nu poate fi mișcată decât exclusiv de el, nu de altceva, am putea spune că a înțelege și a voi le putem numi mișcare. Și, după cum spune Platon (*Phaidros*, 24): „Cel ce se mișcă primul se mișcă pe sine însuși”.

¹Se spune obiect principal deoarece obiectele secundare sunt doar mijloace pentru obiectul principal, voința, presupus determinată. Este caracterul de liber arbitru. Dar obiectul principal este ultimul scop al vieții, adică binele suprem, voința nu se poate mișca prin sine, căci asta depinde de natura sa și prin ea de Autorul tuturor lucrurilor, care este Dumnezeu.

CAPITOLUL 2

DUMNEZEU DOREȘTE OARE ALTCEVA DECÂT PE SINE?

La al doilea capitol procedăm așa:

1. S-ar părea că Dumnezeu nu ar vrea nimic străin de sine. A voi este însăși esența divină. Dar Dumnezeu nu este altceva decât el însuși. Deci nu vrea altceva decât pe sine.

Pe de altă parte, ceea ce este voit exprimă voința, precum apetitul exprimă dorința, cum se spune în *De anima*, III. Dacă deci Dumnezeu ar vrea altceva decât pe sine ar însemna că voința sa este determinată de către altcineva, ceea ce este imposibil.

Mai apoi, voința oricui se satisface prin lucrul dorit și nu urmărește altceva decât acel lucru. Dar Dumnezeu este mulțumit cu propria bunătate și voința lui este satisfăcută prin acest lucru. Deci Dumnezeu nu vrea nimic altceva decât pe sine.

De asemenea, actul voluntar se multiplică în funcție de cele voite. Dacă deci Dumnezeu se vrea pe sine și altceva, urmează că actul voinței sale să fie multiplu și în consecință și esența sa, care este voința sa. Ceea ce este imposibil. Deci nu vrea nimic străin de sine.

Dar este contrar *ce spune Apostolul Pavel* (Epistola I către Tesaloniceni, 3): „Aceasta este voința lui Dumnezeu, sfîntirea voastră”.

Răspund spunând că Dumnezeu nu numai se vrea pe sine, ci și alte lucruri străine de sine. Acest fapt apare asemenea comparației mai înainte expuse. Un obiect din natură nu are numai înclinarea naturală în vederea binelui propriu, ca să câștige ce nu are, sau se simte satisfăcut cu ce are, ci chiar să răspândească propriul bine la alții, în măsura posibilului. De aici vedem că orice agent, în măsura în care este activ și perfect să facă lucruri asemănătoare sieși. Acest fapt ține de specificul binelui, ca binele pe care cineva îl posedă să-l împărtășească și altora, în măsura posibilului. Și această însușire ține, în mod special, de voința divină, de la care, prin asemănare, izvorăsc toate perfecțiunile. Deci, dacă lucrurile naturale, în măsura în care sunt perfecte, comunică și altora bunătatea lor, cu atât mai mult aparține de voința divină că bunătatea ei să o comunice, prin asemănare altora, în măsura posibilului. Așadar, dacă Dumnezeu se vrea pe sine, vrea și altceva să existe. Dar cum el se consideră pe sine țelul suprem, celelalte lucruri sunt doar mijloace spre un țel, în măsura în care Bunătatea divină îngăduie și altora să ia parte la această bunătate.

La prima obiecție vom spune deci că voința să fie însăși esența sa

într-un fel, totuși diferită ca motivație, după modul diferit de-a înțelege și interpreta, după cum s-a arătat mai sus. În ce privește faptul că Dumnezeu există, nu face nici o referință la altceva, față de cazul când zic Dumnezeu vrea. Și de aceea se poate interpreta în sensul că (Dumnezeu) nu este altceva decât șinele, dar vrea totuși și altceva decât sinele¹.

La a doua obiecție vom spune că în lucrurile pe care le voim, cu un anume scop, întreaga motivație a acțiunii este scopul; și acesta este cel ce acționează asupra voinței. Și acest lucru apare foarte elocvent în cazurile în care voim ceva pentru un scop special. Cel ce vrea să bea o băutură amară nu implică nici o altă motivație decât sănătatea; acesta este singurul motiv care determină voința sa. Cu totul altfel se petrece în situația când cineva bea o băutură dulce, deoarece atunci nu o face numai pentru sănătate, ci poate să o vrea și din alte motive. Deci, cum Dumnezeu nu vrea nimic în afară de sine, decât pentru un țel, care este bunătatea sa, cum s-a spus, asta nu înseamnă însă că nimic altceva nu impresionează voința lui decât bunătatea sa. Și deci, nu vrea nimic în afara sa când vrea bunătatea sa².

La a treia obiecție vom spune că, din faptul că voinței divine îi este suficientă bunătatea să nu înseamnă că nu vrea nimic altceva, ci doar că nu vrea nimic altceva decât potrivit cu bunătatea sa. La fel precum înțelepciunea divină, care e cu siguranță perfectă, chiar prin faptul că cunoaște esența divină, nu cuprinde în cunoștința sa și alte lucruri.

La a patra obiecție vom spune că precum inteligența divină este unică, deoarece nu vede *mulți* decât în unitate, tot așa voința divină este una și supremă, deoarece nu voiește multe decât în unitate, căci bunătatea sa e unică.

¹ Se pune problema că noi nu putem cunoaște pe Dumnezeu în sine, ci doar prin concepte. Când spunem că în Dumnezeu, voința și inteligența, sau distingem că e identic ființei, facem o simplă afirmație. Dar noi nu putem spune nimic sigur, nici măcar că există. Doar conform concepției analogice, putem afirma că inteligența și voința în Dumnezeu se identifică cu Ființa-existența. A spune că Dumnezeu există este identic cu a spune că Dumnezeu vrea.

² Este de înțeles că Dumnezeu nu are alt obiect pentru voința sa decât el însuși, după cum nu are alt obiect pentru cunoaștere decât pe el însuși. Cele ce vrea Dumnezeu pentru creaturile sale se încadrează în eterna bunăvoință a bunătății sale, nu constituie ceva în plus.

CAPITOLUL 3

OARE TOT CE VREA DUMNEZEU VREA DIN NECESITATE?

La al treilea capitol procedăm așa:

1. Se pare că orice vrea Dumnezeu vrea din necesitate. Dar tot ce este etern este necesar; și tot ce vrea Dumnezeu vrea din eternitate. Uneori însă voința lui Dumnezeu este schimbătoare. Deci, orice vrea vrea din necesitate.

De asemenea, Dumnezeu vrea altceva de bunăvoie, întrucât vrea bunătatea sa. Dar vrea bunătatea sa din necesitate. Deci vrea altceva, de bunăvoie, în mod necesar.

Mai apoi, ceea ce este natural în Dumnezeu este necesar. Căci însăși esența sa este ceva necesar și principiul oricărei necesități, cum s-a arătat mai sus. Este deci, pentru el, ceva natural să poată voi orice vrea. Deoarece în Dumnezeu nimic nu poate exista în afară de natură, cum zice Filosoful (*Metaph.*, V, 5). Deci orice el vrea, în mod necesar vrea.

De asemenea, a exista ceva nu e neapărat necesar, este posibil și să nu existe, ambele situații sunt la fel de posibile. Dacă deci nu e neapărat necesar ca Dumnezeu să vrea ceva din cele ce vrea, e tot așa de posibil ca el să nu vrea. Este însă posibil și ca el să vrea ceva deoarece vrea el. Așadar, voința divină este compatibilă cu ambele Posibilități. Este deci imperfectă, deoarece orice lucru întâmplător este imperfect.

De asemenea, din ceva ce este ambivalent nu urmează o acțiune decât dacă ceva înclină spre altceva anumit, cum spune Comentatorul (în *Fizică*, II). Prin urmare voința lui Dumnezeu, în unele cazuri, înclină în dublu sens, urmează că este determinată într-un sens sau altul de către altceva spre un anume efect. Deci are altă cauză primară.

Tot așa, tot ce știe Dumnezeu este absolut necesar să știe. Dar cum știința lui Dumnezeu este însăși esența sa, tot așa și voința sa. Așadar, tot ce vrea Dumnezeu vrea în mod necesar.

Este însă contrar ce spune Apostolul Pavel (*Epistola către Efeseni*, 1,11): „Cel ce săvârșește toate după sfatul voinței sale”. Dar cele ce noi facem după îndemnul voinței noastre, nu le voim în mod necesar. Așadar, Dumnezeu nu orice vrea vrea din necesitate.

Răspund spunând că ceea ce numim necesar se poate interpreta în dublu sens: adică în sens absolut sau prin supoziție. Necesari în sens absolut se considera după obișnuința termenilor; în măsura în care predicatul intră în definiția subiectului, așa cum este necesar

ca omul să fie animal. Sau dacă subiectul este în motivația predicatului, precum e necesar ca un număr să fie păr sau impar. Nu este necesar să spui „Socrate este așezat”. Unde nu e vorba de-o necesitate absolută se poate spune că e vorba de-o necesitate prin supoziție. Supoziția însă că cineva *ar șede*a este în faptul că el să stea cât timp stă.

Așadar, cu privire la cele voite de divinitate trebuie să luăm în considerare că cele voite de Dumnezeu cu privire la sine însuși țin de-o necesitate absolută; nu este însă tot așa de adevărat cu privire la toate ce el vrea. Voința divină este în mod obișnuit necesară când e vorba de bunătatea sa, care este obiectul ei propriu. Deci Dumnezeu vrea, cu absolută necesitate, bunătatea sa, precum voința noastră vrea în mod necesar fericirea. După cum oricare putere are un raport necesar unui obiect propriu și principal, cum are văzul cu culoarea. Căci însăși rațiunea sa de-a fi este să tindă spre aceasta. Dar și alte (obiecte) decât sine, pe care le vrea, întrucât le îndrumă spre bunătatea sa ca scop. Or acelea ce sunt orientate spre un scop, noi nu le voim din necesitate, ca tinzând spre un scop, afară de acelea fără de care scopul nu poate fi atins. Astfel, când vrem hrană, voim conservarea vieții și vrem o navă când voim să navigăm. Nu voim chiar din necesitate lucruri al căror scop poate fi atins, precum un cal pentru a circula, căci fără cal noi putem umbla, și la fel în alte probleme-Astfel, cum bunătatea lui Dumnezeu este perfectă și poate exista fără alte (intervenții), deoarece ea nu poate fi mai desăvârșită crescând prin altceva¹. Urmează deci că Dumnezeu nu poate să voiască altceva decât pe sine, printre lucrurile pe care nu le vrea cu necesitate absolută. Și totuși poate fi ceva necesar prin supoziție. Iar prin supoziție, ceea ce vrea nu poate să nu vrea, deoarece voința sa nu e supusă nici unei schimbări².

La prima obiecție vom spune deci că ceea ce Dumnezeu vrea din eternitate nu urmează că ce vrea el e din necesitate, ci doar prin supoziție.

La a doua obiecție vom spune că se poate spune că Dumnezeu vrea în mod necesar bunătatea sa, dar nu că el vrea ceea ce vrea din necesitate, pe lângă bunătate, care subzistă independent de altceva.

La a treia obiecție vom spune că nu este ceva natural ca Dumnezeu să vrea ceva din altceva (străin), care nu este necesar să îl vrea. Nici nenatural totuși, sau contra naturii, ci în mod voluntar.

La a patra obiecție vom spune că, dacă uneori vreo cauză

¹ Dat fiind că Dumnezeu își este suficient sieși și dacă ași extinde perfecțiunea în alte lucruri e din pură liberalitate. Deci creaturile reprezintă și proclamă gloria lui Dumnezeu, dar nu o creează.

² Dar între cazul lui Dumnezeu și al lui Socrate e o diferență capitală. Sunt implicați aci trei termeni: necesarul, contingentul și liberul. Voința lui Dumnezeu cu privire la creatură nu e apriori, nici necesară, nici contingentă, ci e liberă.

necesară are o relație de obicei necesară în sine, spre un anume efect non-necesar, acest lucru se întâmplă din cauza defectului efectului, nu defectului cauzei. Precum virtutea soarelui are un raport non-necesar față de un efect dintre cele ce se petrec întâmplător aici. Acest lucru provine nu din cauza virtuții soarelui, ci din cauza defectului efectului, care este non-necesar cauzei. La fel, ce vrea Dumnezeu nu vrea din necesitatea de-a vrea altceva decât sine, nu are loc din defectul voinței divine¹, din lipsa a ceva de ceea ce vrea în funcție de natură sa, adică este așa și fără el, bunătatea lui Dumnezeu rămâne perfectă. Și orice defect este specific oricărui lucru bun creat.

La a cincea obiecție vom spune că o cauză care este prin sine întâmplătoare are nevoie să fie determinată de altă cauză exterioară efectului. Dar voința divină, care are în sine necesitatea sa, se determină ea însăși spre ceea ce vrea, pentru care nu are un raport necesar².

La a șasea obiecție vom spune că, precum ființa divină există în mod necesar, prin sine însăși, tot așa voința și știința divină. Dar știința divină are un raport necesar cu cele ce știe, nu tot așa stau lucrurile cu privire la voința divină și cele voite. Adică știința ce are despre lucruri, așa cum sunt ele în sinea lor. Așadar, cum toate lucrurile își au existența necesară în Dumnezeu, nu tot așa au în ele însele cu o necesitate absolută, adică să fie necesare prin sine. De aceea Dumnezeu orice *știe*, știe din necesitate, nu însă tot ce vrea, vrea din necesitate³, adică motivat de altceva, adică în mod independent.

¹În *Summa contra Gentiles*, Thoma subliniază indeleterminarea voinței divine cu privire la creație, departe de a fi doar o stare potențială și imperfectă, în Dumnezeu ea marchează plenitudinea și absoluta independență.

²Când e vorba de determinarea prin sine a voinței divine, acest lucru trebuie înțeles în sens negativ, pentru a marca absența contrariului. Dumnezeu nu are nevoie de nici o determinare, neavând în sine decât necesarul.

³Textul pare puțin obscur, putând fi tradus și: „Lucrurile Domnului sunt mari; ele sunt căutate (dorite) pentru toate bucuriile lor”.

CAPITOLUL 4

DACĂ VOINȚA LUI DUMNEZEU AR FI CAUZA LUCRURILOR

La al patrulea capitol procedăm așa:

1. S-ar părea că voința lui Dumnezeu să nu fie cauza lucrurilor. Căci spune Dionysios (*De Div. Nom.*, IV): „Precum soarele nostru luminează toate cele ce sunt capabile de-a participa (de-a se bucura) de lumina sa prin însăși natura sa, nu prin raționament sau alegere, tot așa bunătatea divină, prin însăși esența sa, proiectează razele bunătății sale asupra tuturor lucrurilor”. Dar orice acțiune prin voință acționează prin raționament și alegere. Deci Dumnezeu nu acționează prin voință. Deci voința lui nu e cauza tuturor lucrurilor.

Pe lângă această, acela care este așa prin însăși esența sa este primul în orice privință; după cum în ordinea celor calde, primul este focul prin esența sa. Iar Dumnezeu este primul mișcător (*primum agens*). Este deci agent prin însăși esența sa, care e natura sa. Acționează deci prin însăși natura sa, nu prin voință. Voința divină nu e deci cauza tuturor lucrurilor.

De asemenea, cel ce este cauza unui efect prin faptul că e la fel este cauză prin natura sa, nu prin voința sa. Focul este cauza căldurii, deoarece este cald el însuși, dar artistul este cauza casei, deoarece el vrea să o construiască. Dar Augustin spune (*Doctr. Christ.*, I, 32): „Din cauză că Dumnezeu este bun existăm noi”. Deci Dumnezeu prin natura sa este cauza lucrurilor prin voință.

La fel, una e cauza unui lucru. Dar, s-a spus mai sus, că știința lui Dumnezeu este cauza lucrurilor create. Nu trebuie deci să considerăm voința lui Dumnezeu drept cauză lucrurilor.

Dar este contrar ce spune (*Cartea înțelepciunii lui Solomon*, 25): „Cum ar fi rămas ceva, dacă nu ai fi voit tu?”.

Răspundem spunând că este necesar să spunem că voința lui Dumnezeu este cauza tuturor lucrurilor și că Dumnezeu acționează prin voința sa, nu printr-o necesitate a naturii, cum au pretins unii. Ceea ce ar părea astfel poate fi explicat în trei feluri:

Primul este prin însăși ordinea cauzelor agenților. Cum însă pentru un scop acționează și inteligența și natura, cum arată Aristotel (*Fizică*, II, 58), este necesar ca în ființa care acționează prin natura sa, că scopul și mijloacele necesare pentru atingerea lui să-i fie predestinate de-o inteligență superioară. Precum săgeții — scopul și mijlocul sigur de atingerea lui sunt determinate de săgetător. De unde reiese în mod necesar că cel ce acționează prin inteligență și

voință, să fie prioritar celui ce acționează prin natura sa. De unde reiese că deoarece Dumnezeu este cel dintâi în ordinea agenților, este necesar ca el să acționeze prin inteligență și voință.

În al doilea rând, specificul agenților naturali consta din a produce un singur efect, deoarece natura operează într-un singur și același mod, dacă nu este oprit de ceva. Și de asemenea pentru că acționează într-un fel asemenea sie, deci cât timp este astfel nu face decât ceva asemenea lui. Dar orice agent natural are un determinant. Cum însă ființa divină nu e determinată, ci conține în sine întreaga perfecțiune de-a fi, nu se poate spune că acționează printr-o necesitate naturală. Afară de cazul că s-ar spune că din întâmplare ar cauza ceva indeterminat și infinit în ființa sa; ceea ce este imposibil, cum s-a spus mai sus. Așadar, Dumnezeu nu acționează printr-o necesitate naturală, ci că efectele determinate provin din infinita lui perfecțiune, conform deciziei voinței și inteligenței sale.

În al treilea rând, din raportul dintre efect și cauză. Căci, în funcție de aceasta, efectele provin din cauza agentă, prin faptul că preexistă în ea; căci fiecare agent acționează asemenea sie. Efectele însă preexistă în cauză, conform felului cauzei. Deci, cum ființa divină este identică inteligenței sale, preexistă în ea efectele sale, într-un mod inteligibil. De aceea provin din el într-un mod inteligibil. Deci, în consecință în mod voluntar, căci înclinația lui spre a acționa este un concept intelectual ce ține de voință. Voința lui Dumnezeu este deci cauza tuturor lucrurilor.

La prima obiecție vom spune că Dionysios, prin vorbele acelea nu intenționa să excludă pe Dumnezeu de la o alegere în mod absolut, ci doar în ce privește faptul că bunătatea să se comunice nu numai unora, ci tuturor, după cum o alegere implică o oarecare selectare.

La a doua obiecție vom spune că, deoarece esența lui Dumnezeu este însăși inteligența și voința sa, deci prin faptul că acționează prin esența sa, înseamnă că acționează prin inteligență și voință.

La a treia obiecție vom spune că binele este obiectul voinței. Deci cu cât mai mult spunem că Dumnezeu este bun, cu atât mai mult subînțelegem că bunătatea lui este rațiunea de-a fi a tuturor celorlalte, cum s-a spus mai sus.

La a patra obiecție vom spune că al unicului și aceluiași efect, chiar la noi oamenii, cauza este știința de-a conduce, cea care concepe forma operei, voința de a comanda. Deoarece forma, care este numai în intelect, nu e determinată a fi mișcată prin efect sau a nu fi realizată decât prin voință. De aici faptul că inteligența speculativă nu se implică cu nimic în acțiune. Dar puterea este executantă, căci ea impune principiul imediat al acțiunii. Dar toate acestea sunt una în Dumnezeu.

CAPITOLUL 5

SE POATE OARE ATRIBUI O CAUZĂ VOINȚEI DIVINE?

La al cincilea capitol procedăm așa:

1. S-ar părea că voinței divine i se poate atribui o cauză. Căci spune Augustin (*Octoginta trium Quaest.*, 46): „Cine ar îndrăzni să spună că Dumnezeu a construit toate în mod irațional?”. Dar acțiunea voluntară care este motivația operației este însăși cauza voită. Deci voința lui Dumnezeu are o cauză oarecare.

De asemenea, în cele ce țin de-o voință, care nu voiește din nici o altă cauză, nu are nevoie să i se atribuie altă cauză, în afara voinței de-a voi. Iar voința lui Dumnezeu este cauza tuturor lucrurilor, cum s-a arătat. Așadar, dacă voința lui nu depinde de altă cauză nu va trebui să i se caute altă cauză în lucrurile naturale, în afară de singură voință divină. Altfel toate științele n-ar fi de nici un folos dacă ar trebui să se bazeze pe cauzele altor efecte: ceea ce ar fi nepotrivit. Așa ar fi și faptul de-a atribui altă cauză voinței divine¹.

Apoi, ceea ce este voit nu din altă cauză depinde pur și simplu de voința însăși. Deci voința divină nu ar avea altă cauză, urmează deci că toate cele care există depind cu siguranță de voința lui și nu au altă cauză. Lucru care nu se poate admite².

Dar acest lucru contrazice ce spune Augustin (*Octoginta trium Quaest.*, 28): „Orice cauză eficientă este superioară oricărui lucru făcut de ea. Nimic însă nu e mai presus de voința divină; nu trebuie deci căutată o cauză a voinței divine”.

Răspundem spunând că în nici un fel voința divină nu are vreo cauză străină de ea. Evidența acestui lucru, trebuie să luăm în considerare faptul că voința, după cum este urmarea inteligenței, în același fel în care cauza oricărui lucru voit depinde de faptul de-a voi și a oricărui lucru inteligent de înțelegere. În privința înțelegerii se întâmplă însă că dacă se înțelege principiul și separat concluzia, înțelegerea principiului este cauza științei concluziei. Dar dacă inteligența în însuși principiul sesizează concluzia, intuind dintr-o dată înțelegerea ambelor, atunci știința concluziei n-ar fi cauzată de înțelegerea principiului. Căci o cauză nu poate fi cauză să proprie. Totuși, se înțelege că principiile sunt cauza concluziei. De asemenea, în ce privește voința; ea are în final și cauza care duce la acest final,

¹Este adevărat că de-a lungul veacurilor s-a creat așa. Dumnezeu fiind Așa unii contestau dreptul cauzelor secunde, alții contestau dreptul cauzelor prime. Istoria științelor ilustrează o poziție, iar misticismul irațional pe cealaltă.

²Motivația anterioară căuta inconvenientul tezei în ordinea intelectuală, de data aceasta este căutată în ordinea reală. Dar calea de mijloc este identică, deci identic va fi și răspunsul.

precum inteligența are principiile și concluziile. De aici faptul că dacă cineva, ca primă acțiune, vrea finalul și prin altă acțiune vrea mijloacele de realizare, voința spre un scop va fi cauza actului voinței cu privire la mijloacele de realizare a scopului final. Dar dacă printr-un singur act de voință vrea și scopul și mijloacele de atingerea lui, acest lucru este imposibil, căci același act nu poate fi și cauză să. Și totuși va fi adevărat să spunem că cineva ar vrea să orienteze mijloacele de realizare a scopului spre un scop.

Dumnezeu însă, precum printr-un singur act înțelege toate în esența sa, tot așa printr-un act de voință vrea totul în bunătatea sa. Așadar, precum în Dumnezeu a înțelege cauză nu este cauza înțelegerii efectului, ci înțelegerea însuși efectului în cauză. Tot așa a voi scopul nu este cauza voinței celor ce duc spre scop. Vrea deci ca ceva să fie pentru un scop, dar nu din această cauză vrea¹.

La prima obiecție vom spune că voința lui Dumnezeu este rațională, nu pentru că în Dumnezeu ar fi o cauză pentru a voi, ci întrucât voința este *una* fie într-un sens fie în altul.

La a doua obiecție vom spune că, așa cum Dumnezeu vrea să fie efectul, așa și este, fiindcă provine din cauze certe, exact așa cum trebuie din ordinea lucrurilor. Nu este deci zadarnică această voință divină exprimată să mai căutăm altă cauză. Ar fi inutil dacă s-ar căuta alte cauze drept cauză primă și nedependente de voința divină. Cum spune Augustin (*De Trin.*, III, 2): „A plăcut vanității filosofilor să atribuie, la unele efecte contingente alte cauze, din neputința lor de a vedea cauză superioară tuturor cauzelor, voința lui Dumnezeu.”

La a treia obiecție vom spune că, atâta timp cât Dumnezeu vrea ca fiecare efect să fie datorat unei anumite cauze, orice alt efect ce presupune altă cauză nu depinde numai de voința lui Dumnezeu, ci de a altuia. Dar primele efecte depind exclusiv de voința divină. Dacă spunem că Dumnezeu a voit ca omul să aibă mâini, pentru a servi inteligenței sale să facă diferite acțiuni și a voit să aibă inteligență, pentru a fi om și a voit să fie om ca să se bucure de ele sau pentru desăvârșirea Universului. Dar aceste ultime finalități nu înseamnă a reduce alte finalități create ulterior. De unde reiese că toate depind pur și simplu de voința lui Dumnezeu. Altele însă depind și de alte ordine și de alte cauze².

¹A spune că Dumnezeu vrea un lucru din cauza altui lucru, sau că vrea ceva din cauză că vrea altceva, ar însemna să introducem în el cauzalitate, care nu poate exista în el - cauza primă. Ar însemna și multiplicitate, fiindcă un act ar fi cauza altuia și o relație cauza altei relații. Dar dacă relația lui Dumnezeu cu ceva nu e cauza relației cu altceva, totuși, din partea creaturii, faptul că ceva făcut de Dumnezeu poate avea drept cauză altceva, voit și făcut de el mai înainte. Pasiv și activ nu corespund aici, pentru că din partea creaturii găsim multiplul, deci posibilitatea de raporturi reciproce. Transcendența lui Dumnezeu nivelează mereu explicațiile noastre ca și pe ale lui Thoma.

²Se referă la imposibilitatea regresiei la infinit în ordinea cauzelor.

CAPITOLUL 6

OARE VOINȚA LUI DUMNEZEU SE REALIZEAZĂ TOTDEAUNA?¹

La al șaselea capitol procedăm așa:

1. S-ar părea că voința lui Dumnezeu nu se realizează totdeauna. Dar Apostolul Pavel (*Epistola I către Timotei*, II, 4) spune că „Dumnezeu vrea ca toți oamenii să se mântuiască și la cunoștința adevărului să vie”. Dar acest lucru nu se întâmplă așa. Deci voința lui Dumnezeu nu se împlinește întotdeauna.

De altă parte, precum este știința pentru adevăr, așa este și voința pentru bine. Dar Dumnezeu știe totul despre adevăr, deci vrea tot binele. Dar nu totul este bine: multe lucruri ar putea fi bune, dar nu sunt. Deci voința lui Dumnezeu nu se împlinește totdeauna.

De asemenea, voința lui Dumnezeu, care e cauza primă, nu exclude cauze medii, cum s-a spus. Dar efectele cauzei prime pot fi împiedicate prin efecte ale unor cauze secundare. Precum efectul însușirii de-a se mișca poate fi împiedicat de-un efect al tibiei piciorului. Așa și efectul voinței divine poate fi împiedicat printr-un defect al cauzelor secundare. Deci voința lui Dumnezeu nu se împlinește totdeauna. *Dar este contrar* ce spune psalmul XCIII, 2: „Dumnezeu a făcut toate cum a voit”.

Răspundem spunând că este necesar ca voința lui Dumnezeu să se îndeplinească totdeauna. Evidența acestui lucru trebuie luată în considerație prin faptul că efectul trebuie să se conformeze agentului prin forma sa, la fel și în cazul agenților care sunt cauzele formelor. Dar în forme se poate întâmpla ca ceva să se defecteze din cauza unei forme particulare, totuși în formă universală nimic nu se poate defecta. Se poate însă să nu fie *om* sau *viu*, nu poate să existe ceva care să nu fie o entitate. Tot așa se poate întâmpla în cauzele agenților. Se poate întâmpla însă și ceva în afara oricărei cauze particulare a agentului; nu însă în afara unei cauze universale, căreia sunt supuse toate cauzele particulare. Deoarece, dacă o cauză particulară nu realizează efectul său, acest lucru se întâmplă din cauză că o altă cauză particulară o împiedică, care însă e conținută în ordinea cauzei universale. Deci efectul nu poate, sub nici o formă, ieși din ordinea cauzei universale. Și acest lucru se întâmplă și în lucrurile corporale. Se poate ca o stea să fie împiedicată de a-și produce efectul său; totuși, orice efect împiedicat dintr-un motiv

¹Un aspect: ceea ce Dumnezeu vrea stăruitor se adevărește? Altfel, dacă ceea ce se petrece în fapt răspunde totdeauna voinței lui Dumnezeu? De exemplu, păcatul, răul, nu răspunde voinței lui Dumnezeu, el doar îl permite.

corporal, în lumea lucrurilor corporale rămâne tributار și trebuie să se conformeze altor cauze medii în activitatea universală a primului cer¹.

Așadar, cum voința lui Dumnezeu este cauza universală a tuturor lucrurilor este imposibil ca voința divină să nu fie urmată de efectul său. Deci, ceea ce pare a se îndepărta de la voința divină într-un fel oarecare se realizează totuși în alt fel. Precum păcătosul care, cât timp este în voia să se îndepărtează de voința divină păcătuind atunci când este pedepsit, reintră în ordinea voinței divine.

La prima obiecție vom spune că acel cuvânt al Apostolului că Dumnezeu „vrea ca toți oamenii să fie mântuiți” poate fi înțeles în trei țeluri. Într-un fel, potrivit unui caz particular, în sensul că „Dumnezeu vrea să fie mântuiți toți oamenii care se mântuie”; din care nu rezultă că „nu este nici un om care să nu vrea să fie salvat, ci pentru că niciunul nu este salvat dintre cei care nu vor să fie salvați”, cum spune Augustin (*Enchiridion*, cap. 103).

În al doilea fel se poate înțelege, dacă se face aplicarea la diverse categorii de oameni, dar nu la toți oamenii din aceeași categorie, conform acestui sens: „Dumnezeu vrea să fie mântuiți toți oamenii din orice stare, bărbați și femei, evrei și păgâni, mari și mici, nu însă toți din toate categoriile”.

În al treilea fel, după Ioan Damaschinul (*De Fide Orth.*, II, 29), trebuie înțeles că se referă la voința premergătoare, nu la voința ulterioară. Și această distincție nu se face cu privire la însăși voința divină, în care nu există nici *înainte*, nici *după*, ci la voința proprie a celor ce vor. La această interpretare trebuie să luăm în considerare că Dumnezeu vrea orice lucru, întrucât este bun. Or, un lucru poate să pară la prima vedere, luat strict în sine însuși, bun sau rău și totuși dacă se ia în considerare o circumstanță particulară, care e consecventă aceluiași lucru, să fie apreciată contrar. Precum faptul că un om trăiește e un lucru bun, iar când ucide este rău, privind lucrurile în sens absolut. Dar dacă se adaugă, vorbind despre un om, că este ucigaș, sau că trăind constituie un pericol public, atunci bine este ca el să fie ucis și rău ca el să trăiască. De unde reiese că un judecător drept vrea — antecedent — ca orice om să trăiască; dar consecvent vrea ca ucigașul să fie spânzurat. La fel și Dumnezeu vrea antecedent să mântuie pe orice om, dar consecvent vrea ca unii să fie condamnați, conform exigenței dreptății sale. — Nici noi, ceea

¹Se face aci o mare apropiere între Cauza universală primă și cauza universală fizică, totuși între ele este o mare diferență. Aceasta din urmă este numai cauza activităților inferioare, nu însă și cauza materiei propriu-zise, și deci din materie ar putea veni piedici care scapă ordinii supreme a lumii fizice. Dimpotrivă, Dumnezeu este sursa a TOT, inclusiv a materiei, în consecință nimic nu poate scăpa cauzalității sale. Aproximarea sugerată de text nu se referă decât la cauzalitatea de agent (stricto sensu/formaliter) pur formal.

ce voim antecedent nu voim pur și simplu, ci după un criteriu. Deoarece voința este comparată cu lucrurile, așa cum sunt în sine. În ele însele lucrurile sunt ceva particular specific. Dar când voim ceva în mod absolut, atunci când voim ceva, luând în considerare toate circumstanțele sale particulare, înseamnă a voi în mod consecvent. Se poate deci spune că un judecător drept vrea în mod absolut spânzurarea ucigașului, dar că el ar vrea ca acela să trăiască, în funcție de faptul că este om. Dar acest lucru se poate numi mai curând pretenție decât voință, în sens absolut. — Și tot așa se poate spune că Dumnezeu, ce vrea în mod absolut, face, deși se poate că ceea ce a vrut antecedent, să nu se facă.

La a doua obiecție vom spune că actul virtuții cognitive exista întrucât ce este cunoscut există în subiectul cunoscător. Or actul virtuții aoperative este îndreptat spre lucruri, așa cum sunt ele în sine. Însă oricine poate să aibă rațiunea ființei și a adevărului, este în întregime (*virtualiter*) în Dumnezeu; dar nu în totul există în lucrurile create. Așa încât Dumnezeu cunoaște tot adevărul; nu vrea totuși orice bine, decât în măsura în care se vrea pe sine, în care există virtual orice bine.

La a treia obiecție vom spune că ceea ce poate împiedica o dată prima cauză de efectul său prin defectul cauzei secundare, e posibil acest lucru atunci când aceasta nu e cauza primă și universală, cuprinzând în sine toate cauzele. Deoarece în acest caz efectul nu poate în nici un fel să se sustragă ordinei sale. Așa e și cu voința lui Dumnezeu, cum s-a spus.

CAPITOLUL 7

OARE VOINȚA LUI DUMNEZEU E SCHIMBĂTOARE?

La al șaptelea capitol procedăm așa:

1. S-ar părea că voința lui Dumnezeu ar fi schimbătoare. Căci zice Domnul (*Geneza*, VI, 7): „îmi pare rău că am făcut pe om”. Or cine se căiește de ce-a făcut are voința schimbătoare. Deci Dumnezeu are voința schimbătoare.

Pe lângă această, *Ieremia* (XVIII, 7—8) spune despre persoana Domnului: „Dacă voi zice despre un popor sau un rege că-l voi dezrădăcina, îl voi sfărâma și-l voi pierde; și dacă poporul acela se va pocăi de faptele sale cele rele, atunci mă voi pocăi și eu de râul pe care mă gândeam să i-l fac”. Deci Dumnezeu are o voință schimbătoare.

Pe de altă parte, orice face Dumnezeu face în mod voluntar. Dar Dumnezeu nu face totdeauna același lucru; căci cândva a impus observarea legilor (evreiești), altă dată le-a interzis. Deci are o voință schimbătoare.

De asemenea, Dumnezeu nu din necesitate vrea ceea ce vrea, cum s-a spus, deci poate să vrea și să nu vrea ceva. Iar tot ce are și posibilitate contrară este schimbător; precum ce poate să fie dar poate și să nu fie, este schimbător prin esență. Iar ce poate să fie aici, dar nu este, este schimbător prin loc. Deci Dumnezeu este schimbător prin voință.

Este însă contrar ce spune *Numerii* (XXIII, 19): „Dumnezeu nu este că omul, să-l minți, nici ca fiul omului ca să-i pară rău”.

Răspundem spunând că voința lui Dumnezeu este absolut neschimbătoare. Dar în această privință trebuie să luăm în considerare că altceva înseamnă a-și schimba voința și altceva a voi schimbarea unor lucruri. Căci cineva poate, voința sa rămânând permanent neschimbătoare, ca acum să se facă un lucru și apoi să se facă contrariul său. Doar atunci voința s-ar schimba, dacă cineva ar începe să vrea ceea ce mai înainte nu a voit, sau ar înceta să voiască ceea ce a voit. Acest lucru nu se poate decât printr-o presupusă schimbare din partea gândirii, sau vreo dispoziție a însăși substanței voinței. Cum însă voința (lui Dumnezeu) e bună, cineva poate începe să vrea altceva nou din două motive: sau că un lucru nou începe să-i pară bun, dar apoi nu mai e bun din cauza unei schimbări¹. Așa cum venirea frigului începe prin a fi bine să stai la

¹Dacă eu rămân ceea ce sunt, e fatal ca și lucrurile să rămână ceea ce sunt, în raport cu mine.

foc, ceea ce mai înainte nu era bine. În alt fel, dacă își dă seama că lucrul cel nou este bun pentru el, ceea ce mai înainte nu știa. Căci noi deliberăm ca să știm ce ne este mai bine¹. S-a arătat însă mai înainte că atât substanța lui Dumnezeu, cât și știința lui este absolut imuabilă. Trebuie deci că și voința să fie absolut imuabilă.

La prima obiecție vom spune că acel cuvânt al Domnului trebuie înțeles în sens metaforic, pe măsura înțelegerii noastre. Căci noi când ne căim, anulăm ce am făcut; deși acest lucru poate fi din schimbarea voinței noastre. Căci cineva, fără să-și schimbe voința, poate face acum ceva și în același timp să intenționeze ca pe urmă să-l distrugă. În acest fel Dumnezeu poate spune că se căiește, în funcție de opere asemenea, întrucât pe omul care-l făcuse, mai apoi l-a măturat de pe fața pământului prin potop.

La a doua obiecție vom spune că voința lui Dumnezeu, care este prima cauză și cauza universală, nu exclude cauze medii, în a căror putere stă de-a produce alte efecte. Deoarece însă toate cauzele medii nu egalează în putere cauzei prime, multe sunt în virtutea, știința și voința divină, care nu sunt conținute în cauzele inferioare, precum învierea lui Lazăr. De aci că oricine, referindu-se la cauzele inferioare, ar fi putut spune că Lazăr nu va învia. Referindu-se însă la cauza *primă* divină, ar fi putut spune că Lazăr va învia. Or Dumnezeu vrea ambele posibilități. Adică un fapt care trebuie să se producă în funcție de cauzele inferioare; sau să nu se producă, în funcție de cauza *primă*, sau invers. Așadar, când se spune că Dumnezeu, câteodată anunță ceva viitor, pentru că acest lucru este conținut în ordinea cauzelor inferioare, sau dispoziții naturale sau merite (omenești), care însă nu se petrec, deoarece alta este situația lui din punctul de vedere al cauzei divine superioare. Așa cum i s-a prezis lui Ezechia, „ia-ți toate măsurile cu privire la casa ta, căci tu vei muri, nu vei mai trăi” (după *Isaia*, XXXVIII, 1); dar acest lucru nu s-a întâmplat, deoarece din eternitate se decisese altfel prin știința și voința divină, care este neschimbătoare. Pe lângă asta, spune Grigorie cel Mare (*Moralia*, XVI, 10, 37; XX, 32) că Dumnezeu poate schimba sentința, dar nu sfatul, adică voința sa. — Când deci spune „mă căiesc”, lucrul trebuie interpretat în mod metaforic, referitor la faptele oamenilor care, când nu comit amenințările, par a se căi.

La a treia obiecție vom spune că din acea motivație nu se poate concluda că Dumnezeu are o voință schimbătoare, ci că el vrea o schimbare.

¹Concluzia s-ar referi, evident, la binele altuia, ca și la binele propriu. Thoma nu menționează acest lucru deloc, numai pentru că binele altuia nu este voit decât prin substituție, identificare a propriului bine. Dealtfel, când e vorba de Dumnezeu, această simplificare ne apropie de adevăr. Căci Dumnezeu nu vrea nimic pentru altul decât dacă este în relație cu binele său propriu, care e binele suprem.

La a patra obiecție vom spune că e permis ca Dumnezeu să vrea altceva, care să nu fie de absolută necesitate, totuși necesară prin supoziție, pe lângă imutabilitatea voinței divine, cum s-a spus mai sus.

CAPITOLUL 8

OARE VOINȚA LUI DUMNEZEU SE IMPUNE CU NECESITATE LUCRURILOR?

La al optulea capitol procedăm așa:

1. Pare că voința divină se impune lucrurilor voite cu necesitate. Căci spune Augustin (*Enchiridion*): „Nimeni nu este salvat dacă Dumnezeu n-a voit ca el să fie salvat. Trebuie deci să ne rugăm ca el să vrea, căci dacă el vrea, acest lucru se întâmplă cu necesitate”.

Pe lângă această, orice cauză care nu poate fi împiedicată produce în mod necesar efectul său. Căci natura însăși operează totdeauna în acest fel, dacă nu este împiedicată, cum spune Aristotel (*Fizică*, II).

Or voința divină nu poate fi împiedicată, căci spune Apostolul Pavel (*Epistola către Romani*, IX, 19): „Cine se poate împotrivi voinței lui Dumnezeu?”. Deci voința lui Dumnezeu se impune cu necesitate lucrurilor voite.

De aceea, tot ce e necesar *a priori* constituie o necesitate absolută. Precum faptul că un animal moare în mod necesar, deoarece este compus din elemente contrarii. Dar lucrurile create de Dumnezeu depind de voința divină ca de ceva prioritar, din care derivă cu necesitate. Și această dependență este adevărată, căci dacă Dumnezeu vrea ceva acest lucru se realizează, căci orice condiționare adevărată e necesară. Urmează că tot ce Dumnezeu vrea este o necesitate absolută.

Dar este contrar faptul că toate lucrurile bune ce se produc Dumnezeu vrea să se producă. Dacă deci voința lui se impune lucrurilor voite cu necesitate urmează că totul se întâmplă din necesitate. În felul acesta însă pierde liberul arbitru și sfatul și toate de acest fel.

Vom răspunde spunând că voința divină se impune cu necesitate tuturor lucrurilor voite de el, nu însă tuturor. Acestei rațiuni a lui Dumnezeu, unii (gânditori) au voit însă s-o pună pe seama altor cauze medii. Deoarece acestea se produc prin cauze necesare, acelea însă ce se produc prin cauze contingente sunt contingente. — Acest argument nu pare însă a fi suficient din două motive.

Primul, că efectul oricărei cauze prime este contingent din cauza secundă, prin aceea că efectul cauzei prime este împiedicat de un defect al cauzei secunde. De exemplu, virtutea soarelui este împiedicată prin defectul plantelor. Dar nici un defect al unei cauze secunde nu poate împiedica voința divină să-și producă efectul. —

Al doilea, deoarece, dacă distincția dintre necesar și contingent se referă numai la cauze secundare, urmează că acest lucru e mai presus de intenția și voința divină, ceea ce este nepotrivit.

De aceea trebuie spus mai bine, că acest lucru ține de eficacitatea voinței divine. Cum însă o cauză a fost eficace în acțiunea sa, efectul urmează cauzei, nu numai în măsura în care se realizează, ci și conform modului de-a se face sau de-a exista. Din debilitatea seminței rezultă că fiul se naște neasemănător tatălui în unele aspecte accidentale, care țin de modul de-a exista. Cum însă voința divină este perfect eficace, nu numai că urmează să se realizeze cele ce Dumnezeu vrea să facă, ci chiar să se facă exact așa cum el vrea să se facă. Vrea însă Dumnezeu ca ceva să se facă în mod necesar, și altceva în mod contingent, potrivit ordinei lucrurilor, pentru ca Universul să fie perfect. De aceea unele efecte au fost adaptate la cauze necesare, ce nu pot fi împiedicate, ale căror efecte vin din necesitate. Altor le-a adaptat cauze contingente, imperfecte, ale căror efecte se produc contingent. Așadar, nu din cauza efectului voinței lui Dumnezeu se petrec întâmplător, din cauză că sunt contingente cauzele primare, ci din cauză că Dumnezeu le-a voit așa, pregătindu-le deci cauze contingente.

La prima obiecție, când Augustin vorbește de necesitatea care există în lucrurile voite de Dumnezeu, el înțelege prin acest cuvânt nu ceva absolut, ci condițional. El se referă la faptul că această condiție este adevărată, anume că dacă Dumnezeu vrea acest lucru trebuie să se realizeze cu necesitate (a se face legătură cu propoziția de mai sus: Dacă Dumnezeu știe ceva este necesar ca acel lucru să existe).

La a doua obiecție vom spune că din însuși acest fapt că nimic nu se poate opune voinței divine urmează nu numai că vor exista acele lucruri pe care Dumnezeu vrea să existe, ci chiar că ele vor exista contingent sau necesar, după cum vrea el.

La a treia obiecție vom spune că cele posterioare își au necesitatea în cele anterioare, după principiul priorității. De unde reiese că cele ce există prin voința divină au o astfel de necesitate, așa cum vrea Dumnezeu să aibă, adică fie absolută, fie numai condițională. Așa că nu toate au o necesitate absolută¹.

¹Aceste artificii logice depășesc uneori incapacitatea noastră logică.

CAPITOLUL 9

OARE DUMNEZEU VREA RĂUL?

La al nouălea capitol procedăm așa:

1. Pare că voința lui Dumnezeu ar înclina spre rău. Dar orice lucru care se petrece, Dumnezeu îl vrea. Dar orice rău care se face este un bine; căci zice Augustin (*Enchiridion*, 96): „Oricât de rele sunt cele ce sunt rele, mtr-o măsură nu sunt bune; totuși, deși nu sunt bune, ba chiar sunt rele, este bine”. Deci Dumnezeu vrea răul.

Pe lângă această, Dionysios spune (*De Div. Nom.*, IV): „Răul va fi ajutător la perfecțiunea (Universului)”. Și Augustin spune (*Enchiridion*, 10,11): „Frumusețea admirabilă a Universului constă din toate (elementele) ce îl compun; așa încât chiar ce se numește rău, bine organizat și pus la locul potrivit, duce la rezultate mai bune, încât plac mai mult și sunt mai de lăudat, comparate cu alte rele”. Dar Dumnezeu vrea tot ce concură la perfecțiunea și frumusețea Universului, deoarece acesta este lucrul pe care-l vrea Dumnezeu în mai mare măsură cu privire la creaturile sale. Deci Dumnezeu vrea răul.

De asemenea, dacă se întâmplă sau nu se întâmplă lucruri rele, sunt lucruri opuse și contradictorii. Dar Dumnezeu nu vrea să se întâmple lucruri rele și atunci când se petrec totuși rele pare că nu totdeauna voința lui Dumnezeu se îndeplinește. Deci Dumnezeu vrea să se întâmple lucruri rele.

Dimpotrivă, Augustin spune (*Octoginta trium Quaest.*, 3): „întru nimic nu se face un om mai ticălos prin acțiunea unui om înțelept; și întrucât Dumnezeu este mai înțelept decât un om înțelept, cu mult mai puțin deci prin acțiunea lui Dumnezeu nu poate face ceva mai rău pentru un om. Căci, când se spune că cineva face ceva înseamnă că el vrea”. Așadar, nu prin voința lui Dumnezeu devine omul mai rău. Este neîndoielnic însă că orice rău face pe altul mai rău. Deci Dumnezeu vrea răul.

Răspund spunând că sensul binelui concordă cu sensul dezirabilului, cum să spus mai sus, răul însă se opune binelui. Este deci imposibil ca ceva rău, ca atare, să fie dorit, nici ca dorință naturală, nici ca dorință animală, nici intelectuală, de către voință¹. Deci prin accident ceva rău nu poate fi dorit, întrucât ar avea un final bun. Și acest lucru poate apărea în ceva dorit. Dar nici un

¹Apetitul natural e simpla tendință spre un scop natural; apetit animal e tendința funcțiilor cunoașterii sensibile, la animal sau la om, adică dorința. Apetit intelectual este tendința deliberată și reglementată de idei și aceasta este voința propriu-zisă.

agent natural nu tinde niciodată să împiedice sau să corupă ceva, ci forma căreia îi e consecventă o lipsă a altei forme și care generează ceva care constituie coruperea altei forme. Leul care ucide cerbul o face ca să mănânce, fapt căruia îi urmează uciderea cerbului. La fel desfrânatul intenționează distracția, căreia îi urmează urâtenia păcatului.

Răul însă, care se alătură la un bine, constituie privațiunea de la alt bine. Niciodată deci nu este dorit răul, nici prin accident, ci doar binele căruia i se alătură răul; mai mult este dorit un bine care este împiedicat de un rău. Dumnezeu însă nici un alt bine nu voiește decât bunătatea lui, uneori vrea un bine mai mult decât un alt bine. În consecință, răul unei greșeli (*malum culpae*) care ar bara drumul spre bunătatea divină,

Dumnezeu nu-l vrea în nici un fel¹. Dar defectul răului natural, sau răul pedepsei îl vrea, voind astfel binele ce urmează unui asemenea rău; precum voind justiția vrea pedeapsă și voind să se păstreze ordinea naturii vrea ca ceva din natură să fie distrus.

La prima obiecție vom spune că unii au spus că lui Dumnezeu îi stă în putere să nu vrea răul, să vrea totuși să existe rele și să se întâmple. Acest lucru îl spuneau deoarece unele lucruri, rele în sine, sunt programate spre un bine. Și credem că în ordinea unor lucruri sunt implicate aspecte care sunt numite *rele* ce există sau se întâmplă (*mala esse vel fieri*). Dar acest lucru nu este just spus, deoarece răul nu este orientat spre bine prin sine, ci din întâmplare. Este străină de intenția păcătosului ideea că din acest păcat va ieși un bine², precum a fost străin de intenția tiranilor, ca din persecuțiile lor să strălucească răbdarea martirilor. De asemenea, nu se poate spune că o astfel de orientare spre bine să fie cuprinsă în formula prin care se proclamă că orice rău existent sau produs este bun. Căci nimic nu poate fi judecat după cele ce conține prin accident, ci după cele ce-i aparțin prin forța sa³.

La a doua obiecție vom spune că răul nu colaborează la perfecțiunea și strălucirea Universului decât întâmplător (*per accidens*), cum s-a spus. De aici reiese că cele ce spune Dionysios, că răul contribuie la perfecțiunea Universului, este o concluzie trasă

¹Asta nu înseamnă însă că păcătosul vrea ceva împotriva lui Dumnezeu, ci că răul din el se opune, ceea ce nu e cazul în răul natural, simpla renunțare a binelui creat și a răului suferinței, care restabilește prin justiție, ordinea.

²Se referă la un păcătos ca atare. Nimic nu împiedică însă ca un păcătos să adauge intenției de a păcătui ideea de-a extrage din greșeala sa un avantaj vrednic de laudă, cum ar fi cazul unei minciuni oficiale. Dar atunci subiectul este moralmente dedublat — un păcătos și un om bun care se rătăcește.

³Thoma nu contrazice pe Augustin. El spune numai că Dumnezeu permite răul, nu îl vrea. Se referă numai la utilizarea răului, nu la existența lui. Cel ce spune că lasă câmp liber răului ca să nu smulgă grăul cu neghina nu face ceva la fel.

din supoziții nepotrivite¹.

La a treia obiecție vom spune că „este permis să se întâmple rele și să nu se întâmple” — sunt două lucruri care se contrazic. Totuși, a voi să se întâmple rele și a voi să nu se întâmple nu se opun în mod absolut, dacă amândouă sunt afirmative. Dumnezeu însă nici nu vrea să se întâmple rele, nici nu vrea să nu se întâmple rele, ci doar vrea să îngăduie să se întâmple rele.

Deci Dumnezeu este bun.

¹Supoziția falsă pe care-o combate Dionysios în acest pasaj este că răul ar fi o realitate pozitivă. Ar rezulta într-adevăr că răul ar face parte integrantă din cosmos, ceea ce nu e just.

CAPITOLUL 10

OARE DUMNEZEU ARE LIBER ARBITRU?

La al zecelea capitol procedăm așa:

1. S-ar părea că Dumnezeu nu are liber arbitru. Căci spune Hieronymos în omilia *De Filio Prodigio*, Ep. 21: „Singur Dumnezeu există, în care păcatul nu există și nici nu poate exista; alte ființe, care au liber arbitru, pot înclina spre ambele părți”.

De asemenea, liberul arbitru este o însușire a rațiunii și voinței, care alege binele sau răul. Dar Dumnezeu nu vrea răul, cum s-a spus. Deci Dumnezeu nu are liber arbitru.

Dar este împotriva ce spune Ambrosius (*De Fide Cathol.*, VI); „Duhul sfânt împarte darurile sale cum vrea, adică prin liberul arbitru al voinței sale, nu supus necesității”.

Răspundem spunând că noi oamenii avem liber arbitru cu privire la cele ce voim nu în mod necesar sau din instinctul natural. Nu avem însă liber arbitru în voința noastră de-a fi fericiți, facem acest lucru din instinct natural. De asemenea și alte viețuitoare, care sunt conduse de instinctul natural, nu spun că sunt mișcate de liber arbitru. Cum însă Dumnezeu vrea propria bunătate în mod necesar, altele însă nu din necesitate, cum s-a spus, ci cu privire la cei ce nu vor, prin liber arbitru.

La prima obiecție vom spune că Hieronymos pare că exclude din Dumnezeu liberul arbitru, nu însă în mod absolut, ci numai cu privire la cele ce se referă la păcat.

La a doua obiecție vom spune că precum răul este numit păcat, deoarece se opune bunătății divine prin care Dumnezeu voiește totul, cum s-a spus mai sus, totuși e limpede că este imposibil ca el să vrea răul păcatului. El are însă în sine puterea de-a alege într-un fel sau altul, întrucât el poate voi ca ceva să existe sau să nu existe. Așa cum noi, fără a păcătui, putem să vrem să stăm (în picioare sau așezați) sau să nu vrem.

CAPITOLUL 11

OARE SE POATE DISTINGE ÎN DUMNEZEU O VOINȚĂ PRIN SEMNE?

La al unsprezecelea capitol procedăm așa:

1. Se pare că la Dumnezeu nu s-ar putea distinge o voință prin semne. Căci precum voința lui Dumnezeu este cauza lucrurilor, tot așa este știința lui. Dar nu se distinge vreun semn din partea științei divine.

De asemenea, orice semn care nu concordă cu voința căreia îi e semn este fals. Dacă deci semnele care marchează numai aproximativ voința divină nu corespund voinței divine sunt false. Dacă însă concordă sunt semnificații inutile¹. Nu există deci semne anume care să exprime voința divină.

Dar aceste ipoteze contrazic faptul că voința lui Dumnezeu e unică, cum este și esența sa. Câteodată ea este însă semnificată la plural, cum spune (*Psalmi*, CX, 2): „Mari sunt lucrurile Domnului și minunate în toate sunt *voile* lui”. Așadar, uneori se ia câte un semn al voinței divine ca însăși voia lui.

Răspundem spunând că la Dumnezeu unele spuse se interpretează în sens propriu, altele în sens metaforic, cum s-a spus mai sus. Când însă unele pasiuni umane sunt atribuite pasiunii divine în mod metaforic, acest lucru se face prin asemănarea efectelor. Căci unde acest fapt este un semn al unei asemenea pasiuni la noi, în mod metaforic se atribuie numele acelei pasiuni și lui Dumnezeu; precum la noi, cei furioși obișnuiesc să pedepsească și pedeapsa însăși este semn al mâniei. De aceea, însăși pedeapsa capătă numele de *mânie*, când este atribuită lui Dumnezeu. La fel, ceea ce trebuie să fie în noi semn al voinței, câteodată se atribuie metaforic voinței divine. Precum, când cineva își propune ceva înseamnă că acel lucru vrea să se facă, pentru acest motiv, când o dată prezicerea divină se consideră în mod metaforic drept voința lui Dumnezeu, conform *Evangelia după Matei*, VI, 10: „Fie voia Ta precum în cer și pe pământ”. Dar între voință și mânie rămâne această diferență. Mânie nu se atribuie niciodată lui Dumnezeu în sens propriu. Căci sensul principal al ei include pasiune, iar voința în sens propriu se atribuie lui Dumnezeu. Așadar, la Dumnezeu se distinge o voință în sens propriu și o voință în sens metaforic. Voința

¹Pare a fi ceva asemănător cu argumentul care a fost invocat cu ocazia incendierii celebrei Biblioteci din Alexandria: sau aceste cărți spun lucruri opuse Coranului și sunt deci eretice și trebuie arse, sau spun lucruri care concordă cu Coranul și atunci sunt inutile, deci trebuie arse.

de-a face bine are sensul propriu, iar voința în sens metaforic spus se numește voința prin semne, fiindcă însuși semnul voinței se numește voință.

La prima obiecție vom spune deci că știința (lui Dumnezeu) nu este cauza tuturor lucrurilor ce se întâmplă, decât dacă au loc prin intermediul voinței (divine). Dar noi (oamenii) nu facem ceea ce știm, ci doar cele ce voim (să facem).

La a doua obiecție vom spune că noi numim semne ale voinței divine, nu pentru că sunt semne a ceea ce vrea Dumnezeu, ci pentru că cele ce la noi sunt semne ale voinței le atribuim sensul de semne ale voinței divine. După cum deci o pedeapsă nu e un semn că în Dumnezeu ar fi mânie, ci întrucât însuși sensul *pedeapsă*, care la noi e un semn al mâniei, o numim *mânie* când ne referim la Dumnezeu.

CAPITOLUL 12

ESTE OARE POTRIVIT SĂ ATRIBUIM VOINȚEI DIVINE CINCI SEMNE?

La al doisprezecelea capitol procedăm așa:

1. S-ar părea că e nepotrivit să stabilim cu privire la voința divină cinci semne, adică: interzicere, poruncă, sfat, acțiune și îngăduință. Căci aceleași lucruri pe care nouă ni le poruncește și ne sfătuiește pe noi Dumnezeu, le și duce la îndeplinire în noi adesea. Și aceleași ce interzice adesea le permite. Așadar, nu ar trebui că aceiași termeni să fie puși în opoziție.

De asemenea, Dumnezeu nimic nu face decât voind, cum spune *Cartea înțelepciunii lui Solomon* (XI, 25-26)¹. Dar voința prin semne se deosebește de voința de-a face bine (*beneplaciti*). De aceea acțiunea nu trebuie inclusă în voința prin semne, ci în cealaltă.

La fel, acțiunea și permisiunea se raportează în comun la toate creaturile, căci Dumnezeu acționează în toate și în toate permite să se petreacă unele lucruri. Dar poruncă și sfat și interdicție se adresează numai unei creaturi raționale. Deci (acești termeni) nu intră împreună într-o singură categorie, după cum nu țin de aceeași ordine a lucrurilor.

De asemenea, răul apare pe mai multe căi decât binele, căci binele se petrece într-un singur fel, iar răul în toate felurile, cum spune Filosoful (*Etica*, II, 6) și Dionysios (în *De Div. Nom.*, IV). Este deci nepotrivit să atribuim răului un singur semn — interzicerea, cât timp binelui i se atribuie două semne, adică poruncă și sfat (*consilium*).

Răspund spunând: în acest fel numim semne pe acelea prin care, în mod obișnuit voim să demonstrăm voința noastră. Or, cineva poate declara că vrea ceva, fie prin proprie voință, fie prin a altuia. Numim *prin sine însuși* când cineva face ceva, fie direct, fie indirect și prin accident. *Direct*, când cineva acționează din proprie inițiativă și acest fel de acțiune o numim *semnul acțiunii*. *Indirect* însă: întrucât nu împiedică o acțiune a altuia. Căci cel ce nu împiedică o acțiune se numește *acționar incidental*, cum se spune la *Fizică*, VIII, 4. Și această situație se numește *semn prin permitere (permis-sio)*. Prin altul însă, când cineva declară că el vrea să facă ceva prin altcineva, în măsura în care poruncește altuia să facă ceva anume,

¹„Și cum ar fi rămas ceva dacă nu ai fi voit tu? Sau cum ar dăinui dacă n-ar fi fost chemat de tine la ființă? Dar tu ierți tuturor, că toate ale tale sunt, Stăpâne, iubitorule de suflete”. (Trad. Bibliei, ediția 1968 a Institutului Biblic, București).

fie prin înduplecare (*inductione*) necesară, care se face prin poruncă dată subiectului ca să facă ceea ce vrea el prin interzicere (*prohibitio*) de-a face contrariu; fie prin altă înduplecare, prin convingere, ceea ce ține de sfat (*consilium*).

Așadar, deoarece prin aceste modalități se arată că *cineva* vrea *ceva*. Pentru acest motiv, aceste cinci modalități sunt date uneori voinței divine, drept semne ale voinței (*signa voluntatis*). Când însă porunca și sfatul și interzicerea sunt numite *voința divină*, se fac referindu-se la ce spune (*Evangelia după Matei*, VI, 10): „Facă-se voia Ta, precum în cer și pe pământ”. Când însă este vorba de îngăduință (*permissio*) sau acțiune (*operatio*) ca denumire a voinței lui Dumnezeu, se referă la cele spuse de Augustin (*Enchiridion*, 95): „Nimic nu se întâmplă decât dacă Cel Atotputernic vrea să se întâmple, fie că permite să se întâmple, fie că le face chiar el”.

Se poate spune deci că permisiunea și acțiunea se referă la prezent. Permisiunea se referă la rău, iar acțiunea se referă la bine. Cât privește viitorul însă, interzicerea se referă la rău. Cu privire la binele necesar, îi corespunde *porunca*, iar cu privire la bunătatea nemărginită, îi corespunde *sfatul*.

La prima obiecție vom spune că nimic nu împiedică faptul că, în aceeași situație, să se poată denumi *voința* cuiva în moduri diferite, căci se găsesc multe cuvinte cu aceeași semnificație. Deci nimic nu se opune ca același lucru să fie obiect al poruncii sau al acțiunii, al interzicerii sau al permisiunii.

La a doua obiecție vom spune că, după cum se poate atribui lui Dumnezeu o voință în mod metaforic, ceva care nu se poate accepta în mod propriu, pentru voința divină, după cum i se poate atribui, tot în sens metaforic, ceva ce el vrea în mod propriu. Deci nimic nu interzice ca, în privința aceluiași lucru, să fie vorba de o voință de-a face bine și de-o voință a semnelui. Trebuie totuși să precizăm că prin acțiune (*operatio*) trebuie să înțelegem totdeauna voința de-a face bine spre deosebire de poruncă sau sfat, deoarece în primul caz este vorba de prezent, în celălalt caz de viitor. Apoi, deoarece această acțiune este prin sine un efect al voinței, iar aceea prin altul, cum s-a spus.

La a treia obiecție vom spune că o creatură rațională este stăpână pe actele sale; de aceea i se atribuie semne speciale ale voinței divine, întrucât Dumnezeu poruncește creaturii raționale să acționeze prin propria voință. Dar alte creaturi nu acționează decât prin porunca divină, de aceea la ele nu poate fi vorba de poruncă și permisie.

La a patra obiecție vom spune că orice rău al păcatului poate interveni în multe feluri, având totuși în comun că sunt în dezacord cu voința divină; și de aceea acestui semn cu privire la rău i se

spune *interzicere*. Dar lucrurile bune au diferite relații cu bunătatea divină. Deoarece sunt unele fără de care nu putem să ne bucurăm de roadele divinei bunătăți, referitor la poruncă (*praeceptum*). Sunt însă și unele pe care le urmăm mai desăvârșit și referitor la ele avem sfatul. — Am putea spune că numim *sfat* nu numai referitor la lucruri mai bune de obținut, ci chiar cu privire la evitarea unor rele mai mici.

QUAESTIO XX

DESPRE IUBIREA LUI DUMNEZEU

De acum înainte trebuie să cercetăm despre cele ce se referă în mod absolut la voința lui Dumnezeu. Or, în sectorul sentimental al sufletului nostru se găsesc și *pasiuni*, ca bucurie și dragoste, și altele de felul acesta și însușiri care se numesc *virtuți morale*, ca dreptatea, tăria și altele. Deci mai întâi vom cerceta despre *iubirea lui Dumnezeu* și apoi despre *dreptatea și mila (misericordia) lui Dumnezeu*.

La prima problemă se pun patru aspecte:

1. Dacă în Dumnezeu este dragoste. —
2. Dacă el iubește toate lucrurile. —
3. Dacă iubește un lucru mai mult decât altul. —
4. Dacă iubește mai mult lucrurile mai bune.

CAPITOLUL I

DACĂ EXISTĂ DRAGOSTE ÎN DUMNEZEU

La primul capitol procedăm așa:

1. Se pare că în Dumnezeu nu există dragoste, căci la Dumnezeu nu există pasiuni. Or dragostea e o pasiune. Deci la Dumnezeu nu există.

De asemenea, dragostea, ura, tristețea și altele de acest fel sunt divizate și contradictorii. Dar tristețea și ură nu se atribuie lui Dumnezeu decât în mod metaforic. Deci la fel dragostea.

De asemenea, Dionysios spune (*De Div. Nom.*, IV): „Dragostea este o forță unitară și unificatoare”. Or, așa ceva nu poate să aibă loc în Dumnezeu, care este desăvârșit. Deci la Dumnezeu nu este dragoste.

Dar această supoziție este *contrazisă* de spusele Apostolului (*Epistola către Ioan*, IV, 16), că „Dumnezeu este dragoste”.

Răspundem spunând că este necesar să considerăm că în Dumnezeu este dragoste. Mai întâi că prima mișcare a voinței și a oricărei facultăți apetitive este dragostea. Cum însă acțiunile voinței și oricărei facultăți apetitive tinde spre bine și rău, ca obiecte proprii (esențiale). Binele este însă mai important și prin sine este obiectivul voinței și dorinței. Răul însă este secundat și indirect, întrucât adică se opune binelui. Trebuie deci, în mod natural, ca în actele voinței și dorinței să fie prioritare tendințele spre bine, decât cele spre rău. Așa cum bucuria este preferabilă tristeții și iubirea urii. Totdeauna ceea ce este prin sine este prioritar față de ceea ce se face prin altul.

De asemenea, ceea ce este comun, în mod natural este prioritar; astfel, și intelectul are prioritate în treptele spre adevărurile generale față de adevărurile particulare. Sunt însă unele acțiuni ale voinței și dorinței care se referă la bine în condiții oarecum speciale. Astfel, bucuria și plăcerea se referă la binele prezent și obținut; dorința însă și speranța se referă la un bine neobținut încă. Dragostea însă se referă la un bine general, fie că este deja obținut sau nu. Așadar, dragostea este în mod natural primul act al voinței și dorinței.

Și pentru aceea, toate celelalte mișcări apetitive presupun dragostea drept prima rădăcină. Nimeni însă nu dorește altceva decât binele iubit. Nici nu se bucură de altceva decât de binele iubit. Ura însă nu se referă decât la ceea ce este contrar binelui iubit. La fel tristețea și altele de acest fel se referă în mod clar la iubire, ca principiu prim. Așadar, oriunde este voință sau dorință trebuie să existe iubire: căci dacă se suprimă prima (iubirea) se suprimă și toate celelalte. Este clar deci că în Dumnezeu există voință. Deci este

necesar să presupunem în el iubire.

La prima obiecție spunem că puterea cognitivă nu acționează decât prin mijlocirea dorinței. Și, cum în noi rațiunea universală acționează prin mijloace particulare, cum se spune (*De anima*, III, 2), tot așa apetitul intelectual care se numește voință acționează în noi prin mijlocirea apetitului sensibil. De aici primul motiv corporal la noi e apetitul sensibil. Urmează că totdeauna acțiunea apetitului sensorial este însoțită de altă transformare corporală, în special inima, care este principalul principiu al mișcării la animal. Așadar, actele apetitive sensoriale, întrucât produc schimbări corporale, sunt numite pasiuni, nu însă actele de voință. Dar iubirea și bucuria și plăcerea, dacă se folosesc aceste cuvinte ca semnificând acțiuni ale apetitului sensibil, sunt pasiuni. Nu însă și atunci când semnifică acțiuni ale apetitului intelectual. Și așa trebuie înțelese când se referă la Dumnezeu. De aici și cele ce spune Filosoful (*Etica*, VII, 14) că „Dumnezeu se bucură printr-o unică și simplă operațiune”. Deci, prin aceeași rațiune, fără pasiune, el iubește.

La a doua obiecție vom spune că în pasiunile apetitului sensorial se ia în considerare o transformare materială, adică una corporală, ceva formal, care este parte a apetitului. După cum *ura* (cum se spune în *De anima*, I, 1) este aflusul sângelui în inimă sau ceva de acest gen, esențial este însă apetitul răzbunării. Și la fel, ca parte a ceva ce este formal (în pasiuni), în care sunt desemnate oarecare imperfecțiuni; precum în dorință (este inclusă) ideea unui bine neobținut. Și aceeași motivație în *ură*, care presupune tristețe. Unele pasiuni însă nu implică nici o imperfecțiune, așa cum sunt iubirea și bucuria. Așadar, nici una dintre aceste motivații materiale nu se potrivesc în referire la Dumnezeu, cum s-a spus. Acelea care conțin în ele o imperfecțiune, chiar numai formală, nu pot fi atribuite lui Dumnezeu decât metaforic, prin asemănarea efectelor, cum s-a spus. Cele însă care nu conțin nici o imperfecțiune formală se pot atribui cu drept cuvânt lui Dumnezeu, precum iubirea și bucuria, fără ideea de pasiune, cum s-a spus.

La a treia obiecție vom spune că acțiunea iubirii, totdeauna înclină în două direcții: adică spre binele pe care cineva îl vrea altuia; și căruia i se vrea binele. De aici reiese că după cum se iubește pe sine vrea binele său. Și, dacă acel bine vrea să-l unească cu altul, în măsura posibilului, în acest sens numim *iubire* o voință unitivă, chiar în Dumnezeu, dar fără vreo compoziție de elemente, căci acel bine pe care și-l vrea sieși, nu este altceva decât el însuși, care e prin esență bun, cum s-a spus. În măsura însă în care cineva iubește pe altcineva, îi vrea binele aceluia. Și deci se folosește cuvântul de referință la sine, referindu-se la binele altuia, ca la al său propriu. Tot așa se spune de iubire că este unificatoare,

deoarece când cineva își apropie de sine pe C'neva, se referă la el ca la el însuși. Chiar iubirea divină este unificatoare, dar fără vreo adăugire a altor elemente din sine, întrucât Dumnezeu vrea tuturor binele¹.

¹Relațiile dintre Dumnezeu și om urcă, nu coboară. Totul e relativ la Dumnezeu din cauza independenței sale suverane. Noi suntem uniți cu Dumnezeu prin dragoste, dar numai în mod verbal, formal putem spune că Dumnezeu este unit cu noi.

CAPITOLUL 2

OARE DUMNEZEU IUBEȘTE TOATE CELE CE EXISTĂ?

La al doilea capitol procedăm așa: 1. Se pare că Dumnezeu nu iubește tot ce există. Căci spune Dionysios (*De Div. Nom.*, IV) că iubirea pune pe cel iubit exterior lui, ca și ciim s-ar transfera pe sine în cel iubit de sine. Este însă nepotrivit a spune că Dumnezeu iese din sine și se transformă în altceva. Este deci nepotrivit a spune că Dumnezeu ar iubi altceva decât pe sine.

Pe lângă această, iubirea lui Dumnezeu este eternă. Dar toate cele ce sunt altceva decât Dumnezeu nu sunt eterne decât în Dumnezeu. Deci Dumnezeu nu iubește alte lucruri decât întru sine. Dar întrucât cele ce sunt în sine nu sunt altceva decât sine. Deci Dumnezeu nu iubește altceva decât pe sine însuși.

De asemenea, iubirea este de două feluri: patimă excesivă sau prietenie. Dar Dumnezeu nu iubește creaturile iraționale cu o iubire pătimășă, deoarece n-are nevoie de nimic din afară sa, nici chiar de-o iubire prietenească nu se poate vorbi să aibă față de lucrurile iraționale, cum spune Filosoful (*Etica*, VIII, 2, 11). Deci Dumnezeu nu iubește toate ființele și lucrurile existente.

Mai apoi, se spune în *Psalmi* (V, 7): „Tu, Doamne, urăști pe cei ce săvârșesc fărădelegi”. Nimeni însă nu poate să urască și să iubească în același timp. Deci Dumnezeu nu iubește toate lucrurile.

Dar această părere este *contrazisă* de cele ce spune *Cartea înțelepciunii lui Solomon* (XI, 24): „Tu iubești toate care există și nu urăști nimic din cele ce ai făcut”¹.

Răspundem spunând că Dumnezeu iubește toate cele ce există. Căci tot ce există, întrucât există, sunt bune, însăși existența oricărui lucru, de asemenea orice perfecțiune a sa. S-a arătat mai sus că voința lui Dumnezeu este cauza tuturor lucrurilor, deci trebuie ca, întrucât ceva are existență, sau ceva bun (în sine), are prin voința lui Dumnezeu. Așadar, oricărui lucru existent Dumnezeu îi voiește binele-Urmează că a iubi nu e altceva decât a vrea binele altuia; este clar deci că Dumnezeu iubește toate cele ce există.

Dar această iubire nu este la fel cu a noastră. Deoarece însă voința noastră nu este cauza bunătății lucrurilor, căci este acționată numai ca propriul său obiect, pe când a noastră, prin faptul că voim un bine cuiva, nu este deci cauza bunătății însăși. Din contră,

¹Thoma a relevat el însuși, în Biblie, afirmații de ură, dar el explică faptul că obiectul lor era urât doar ca un defect de-a fi, nu ființa ca atare.

bunătatea lui (Dumnezeu), fie adevărată, fie doar presupusă, produce iubirea pe care noi o voim și conservarea binelui pe care-l are și câștigarea binelui pe care nu-l are și spre care noi tindem. Dar iubirea lui Dumnezeu este cauza care imprimă și creează bunătatea în lucruri.

La prima obiecție vom spune că cine iubește face ca ceva din el să fie transmis în cel iubit, întrucât vrea binele celui iubit și acționează prin propria sa providență, ca și cum ar fi pentru sine. Așa spune și Dionysios (*De Div. Nom.*, IV): „Cutezător este să se spună că cel care e însăși cauza tuturor lucrurilor, în nemărginita bunătate a iubirii sale, face ca să iasă din sânul său tuturor celor ce există din bunătățile sale”.

La a doua obiecție vom spune că, desigur că creaturile nu ar fi existat decât în Dumnezeu însuși din veci; totuși prin faptul că au existat din veci în Dumnezeu, din veci Dumnezeu le-a cunoscut lucrurile în felurile lor proprii, și prin acest fapt le-a iubit. Tot așa și noi, prin asemănarea cu ceea ce există în noi cunoaștem lucrurile existente în ele însele.

La a treia obiecție vom spune că prietenia nu poate avea loc decât cu creaturi raționale, în care există capacitatea de-a fi iubitoare și deci a împărtăși cu noi activitățile vieții, de-a împărtăși ce se va întâmpla, bine sau rău, după norocul și fericirea fiecăruia, conform șansei proprii de bunăvoință a norocului. Însă creaturile neraționale nu pot să se înalțe până la a iubi pe Dumnezeu, nici să comunice cu viața intelectuală și fericită în care trăiește Dumnezeu. Deci, Dumnezeu, propriu vorbind, nu iubește creaturile iraționale cu o iubire prietenească, ci cu o iubire aproximativ de dorință, întrucât le pune pe ele în slujba creaturilor raționale, sau chiar în slujba sa proprie. Nu însă că și cum ar avea nevoie de ele, ci din pricina bunătății sale și folosința noastră. Căci putem dori ceva și pentru noi și pentru alții.

La a patra obiecție vom spune că nimic nu împiedică pe cineva să poată simți unul și același lucru, fie iubire, fie ură. Dumnezeu însă iubește și pe cei păcătoși, întrucât sunt ființe raționale și au această existență chiar de la el. Dar că păcătoși nu sunt deficitari de existență Și în această privință Dumnezeu nu este în ei. De unde se și spune că, sub acest raport, Dumnezeu îi urăște.

CAPITOLUL 3

OARE DUMNEZEU IUBEȘTE ÎN MOD EGAL TOATE FIINȚELE?

La al treilea capitol procedăm așa:

1. Se pare că Dumnezeu iubește în mod egal toate lucrurile. Căci se spune în *Scriptură*: „Dumnezeu poartă de grijă în mod egal tuturor”. Dar providența ce Dumnezeu o poartă lucrurilor provine din iubirea lui de lucruri. Deci iubește în mod egal toate lucrurile.

Mai mult, iubirea lui Dumnezeu este însăși esența sa. Dar esența lui nu conține nici mai mult (*magis*), nici mai puțin (*minus*). Deci nici iubirea lui. Așadar, nici nu iubește pe unii mai mult și pe alții mai puțin.

De asemenea, precum iubirea lui Dumnezeu se extinde la toate lucrurile create, tot așa și știința și voința lui. Dar referitor la Dumnezeu nu se spune că știe ceva mai mult decât altceva, nici că vrea mai mult. Așadar, nici nu iubește pe cineva mai mult decât pe alții.

Dar ceva contrar spune Augustin (*Tract.*, 110): „Dumnezeu iubește tot ce a făcut și între acestea iubește mai mult creaturile raționale. Și dintre acestea mai mult pe acelea care sunt membre ale Fiului său Unul născut și mult mai mult pe Însuși Unul Născut al său”.

Răspundem spunând că *a iubi* înseamnă a vrea binele altuia și acest lucru poate fi înțeles în două feluri: a iubi ceva mai mult sau mai puțin. Un fel din partea însuși actului de voință, care poate fi mai mult sau mai puțin intensă. Dar Dumnezeu nu iubește pe cineva mai mult decât pe alții, deoarece pe toți îi iubește printr-un singur și simplu act de voință și totdeauna în același fel. Alt fel, din partea însuși binelui care iubește pe cine vrea. Și astfel spunem că iubim pe cineva mai mult ca pe altcineva, căruia îi voim mai mult binele, chiar dacă n-ar fi cu o voință mai intensă¹. În acest fel e necesar să spunem că Dumnezeu iubește pe cineva mai mult ca pe alții. Cum însă iubirea lui Dumnezeu este cauza bunătații lucrurilor, cum s-a spus, ceva n-ar fi mai bun decât altceva, dacă Dumnezeu nu ar vrea pentru unul mai mult bine decât pentru altul.

La prima obiecție spunem că atunci când se spune că Dumnezeu are grijă tuturor, în mod egal, nu înseamnă că el acordă tuturor grijă în mod egal, ci că administrează toate în mod egal prin înțelepciunea și bunătaatea sa.

La a doua obiecție vom spune că acea motivație pornește din

¹Considerațiile ce se fac, cu privire la subtilele interpretări ale sentimentului de dragoste sunt interesante, dar puțin prea sofisticate.

intensitatea iubirii ca parte a actului de voință, care este esența divină, însă binele pe care el îl vrea creaturilor sale nu este de esență divină. De aceea nimic nu-l împiedică să crească sau să scadă în intensitate.

La a treia obiecție spunem că *a înțelege* și *a voi* semnifica un singur act. Nu se includ însă în semnificația sa alte elemente a căror diversitate s-ar putea spune că determină, mai mult sau mai puțin, știința și voința divină. Și așa am spus despre iubire ce trebuia spus¹.

¹A iubi nu înseamnă doar a voi, lucru ce nu reprezintă pentru Dumnezeu mare importanță. A voi binele, acest lucru este important. S-ar fi putut răspunde aici că dacă a cunoaște comportă în Dumnezeu mai mult sau mai puțin, a voi, chiar pentru el, are mai multă sau mai puțină importanță cu privire la obiectul voit.

CAPITOLUL 4

OARE DUMNEZEU IUBEȘTE ÎNTOTDEAUNA MAI MULT PE CELE MAI BUNE?

La al patrulea capitol procedăm așa:

1. Pare că Dumnezeu nu iubește totdeauna mai mult pe cele mai bune (lucruri făcute). Este însă clar că Hristos este mai bun ca întregul neam omenesc, deoarece este Dumnezeu și Om. Dar Dumnezeu iubește mai mult neamul omenesc decât pe Hristos, cum spune Apostolul Pavel (*Epistola către Romani*, VIII, 32): „Propriul său Fiu nu l-a cruțat, ci l-a dat pentru noi toți”. Deci Dumnezeu nu iubește totdeauna pe cei mai buni.

La fel, îngerul e mai bun ca un om, cum se spune în *Psalmi*, VIII, 6: „Micșoratu-l-ai numai puțin față de înger”. Dar Dumnezeu iubește mai mult pe om decât pe înger, cum spune Apostolul Pavel (*Epistola către Evrei*, II, 16): „Căci nicidecum nu a luat în seamă îngerii”. Deci Dumnezeu nu totdeauna iubește mai mult pe cei mai buni.

La fel, Petru a fost mai bun decât Ioan, deoarece iubea mai mult pe Hristos. Deci Domnul știind că acest lucru e adevărat a întrebat pe Petru: „Simone al lui Iona, mă iubești tu mai mult decât acesta?” (*Evanghelia după Ioan*, XXI, 15). Și totuși Hristos a iubit mai mult pe Ioan decât pe Petru, după cum spune Augustin tot acolo (*Evanghelia după Ioan*, XXI, 17): „Simone al lui Iona, mă iubești?” (XXI, 20), comentează: „Prin acest semn Ioan este distins dintre ceilalți apostoli, nu pentru că el îl iubea, ci că ci îl iubea mai mult decât ceilalți”. Deci Dumnezeu nu totdeauna iubește pe cei mai buni.

Mai apoi, cel inocent este mai bun decât un păcătos care s-a pocăit, căci pocăința e secunda scândură de salvare după naufragiu, cum spune Hieronymos (în *Isaia*, 3): Dar Dumnezeu iubește mai mult pe penitent decât pe inocent, și se bucură mai mult de el, cum se spune (la *Evanghelia după Luca*, XV, 17): „Vă spun vouă că mai multă bucurie este în cer pentru un păcătos care se pocăiește, decât pentru nouăzeci și nouă de drești, care n-au nevoie de pocăință”. Deci Dumnezeu nu totdeauna iubește mai mult pe cei mai buni.

De asemenea, este mai bine să fii just preștiut de Dumnezeu decât un păcătos predestinat. Dar Dumnezeu iubește mai mult pe păcătosul predestinat, pentru că lui îi voiește mai mult bine, adică viața eternă. Deci Dumnezeu nu totdeauna iubește mai mult pe cei mai buni.

Dar acest lucru este *contrazis* de *Eclesiast*, XIII, 19: „orice animal

iubește pe cel asemenea sieși”. Dar orice ființă, cu cât e mai bună, cu atât mai asemănătoare e lui Dumnezeu. Deci Dumnezeu nu totdeauna iubește mai mult pe cei mai buni.

Răspundem spunând că este necesar a adăuga, cum s-a spus mai sus, că Dumnezeu iubește mai mult pe cei mai buni. S-a spus însă mai sus că Dumnezeu iubește mai mult ceva ce nu este nimic altceva decât binele voit de el. Voința lui Dumnezeu însă este cauza bunătații în lucruri și deci, printre ele sunt mai bune acele cărora Dumnezeu le vrea mai mult bine. De unde urmează că iubește mai mult pe cei mai buni.

La prima obiecție, spunând că Dumnezeu iubește pe Hristos, nu numai mai mult ca întregul neam omenesc, ba chiar mai mult ca întregul Univers al creaturilor. Deoarece adică îi dorește mai mult bine, i-a dat adică numele său, care e mai presus de orice nume (*Epistola către Filipeni*, II, 9), căci este Dumnezeu adevărat. Și nimic nu scade din această măreție faptul că Dumnezeu l-a dat morții pentru mântuirea neamului omenesc; din contră, prin acest fapt a devenit un învingător glorios: „Stăpânirea a fost pusă pe umărul său” (*Isaia*, IX, 6). 2. *La a doua obiecție* vom spune că natura umană, unită cu Dumnezeu, prin Verbul Divin în persoana lui Hristos, conform profețiilor, este iubită de Dumnezeu mai mult decât îngerii; și e mult mai bună, prin maxima rațiune a unirii (cu Hristos). Dar dacă am vorbi de natura umană în general, comparând-o cu cea a îngerilor, în funcție de ordinea spre grație și glorie, s-ar găsi o egalitate, căci ar fi aceeași măsură pentru om și înger, cum spune *Apocalipsa* (XXI, 17)¹. Acest fapt ar însemna că unii îngeri s-ar putea găsi superiori unor oameni și unii dintre oameni superiori unor îngeri². Dacă ne referim însă la condiția lor naturală, îngerul e superior omului. Și chiar dacă Dumnezeu și-a luat formă umană, nu înseamnă, în mod absolut, că ar iubi pe om mai mult, ci că nevoia omului era mai mare. Așa cum un bun tată de familie dă slugii sale bolnave lucruri mai de preț decât fiului său sănătos.

La a treia obiecție vom spune că această șovăială între Petru și Ioan este interpretată în multe feluri. Augustin se referă la acest mister spunând că viața activă, simbolizată prin Petru, Dumnezeu o iubește mai mult ca viața contemplativă, simbolizată prin Ioan, deoarece ea arată mai clar greutatea vieții, dorește mai arzător să se elibereze de ele și să meargă la Dumnezeu. Viața contemplativă o

¹Textul pare a se referi la măsurile Ierusalimului ceresc luate de un înger cu o măsură de aur, care are aceeași valoare pentru om.

²Această afirmație s-ar putea explica prin transcendența absolută a supranaturalului în raport cu diferența naturală între creaturi. S-ar putea referi la cele trei ordine ale lui Pascal. Ce importanță are o grămadă de nisip, dacă este un mușuroi, sau Himalaia, comparat cu o inteligență, și ce importanță are o inteligență dacă e a unui prost sau a lui Pascal, în comparație cu aceea a unui ales care contemplă pe Dumnezeu ?

iubește mai mult Dumnezeu, deoarece ea durează mai mult, nu se sfârșește cu cea corporală, ca cea activă. — Alții spun că Petru a iubit mai mult pe Hristos în membrele sale (corporal, uman) și de aceea a fost mai iubit de Hristos; de aceea i-a încredințat lui conducerea Bisericii sale. Ioan, cu adevărat a iubit pe Hristos întru sine însuși și de aceea a fost mai mult iubit de acesta, care i-a încredințat grijă de mama sa. — Alții spun că este incert pe care dintre ei i-a iubit Hristos cu o dragoste milostivă. Și de asemenea pe care Dumnezeu îl iubește mai mult în vederea unei glorii mai mari în viața eternă. Se mai spune că pe Petru îl iubise mai mult pentru oarecare promptitudine și fervoare; iar Ioan cu adevărat a fost mai mult iubit, prin unele indicii de familiaritate pe care Hristos i le-a arătat, din cauza tinereții și a purității sale. — Alții însă spun că Hristos a iubit mai mult pe Petru pentru o excelentă dăruire a dragostei, la pe Ioan, pe drept, mai mult pentru darul înțelepciunii. De aci ar reieși că Petru a fost mai mult și mai bine iubit, în mod absolut vorbind, iar Ioan într-un mod deosebit, special. — Dar aceste interpretări par a fi îndoielnice de-a le judeca. Deoarece se spune în *Proverbe* (XVI, 2): „Domnul este un spirit ponderator” și nu altfel.

La a patra obiecție vom spune că *pocăiți* și *inocenți* sunt așa printr-un *exces* sau *defect*. Căci ori sunt penitenți ori sunt inocenți, aceia sunt mai buni și mai mult iubiți (de Dumnezeu), care se bucură de mai multă grație divină. La calități egale pare totuși că inocența e mai mult iubită. Se spune totuși că Dumnezeu se bucură mai mult de un penitent decât de un inocent, deoarece, cel mai adesea, penitenții demonstrează mai multă teamă, umilință și fervoare. De aici și ce spune Grigorie cel Mare (*Homiliae*, 34), că „în luptă, șeful iubește mai mult pe soldatul care s-a întors din fugă și cu mai multă râvnă presează pe inamic decât pe cel ce n-a fugit, dar nici nu se forțează”. — Sau, pentru altă motivație, deoarece un dar egal de grație este acordat penitentului care ar fi meritat pedeapsă, decât inocentului care nu merită pedeapsa. După cum o sută de galbeni e un dar mai mare, dacă e dat unui sărac sau e dat unui rege.

La a cincea obiecție vom spune că, deoarece voința lui Dumnezeu este cauza bunătății sale în lucruri, în funcție de acel timp când trebuie judecată bunătatea ce se acordă celui iubit de Dumnezeu și momentul când se acordă acestuia din bunătate divină vreun dar. Așadar, în raport cu timpul când unuia care a păcătuit i se acordă, din voința divină un dar mai bun. Dar se poate că altceva, în alt timp, să fie mai rău, iar în alt moment să nu fie nici bine nici rău.

QUAESTIO XXI

DESPRE DREPTATEA ȘI MIZERICORDIA LUI DUMNEZEU

După ce-am cercetat despre dragostea lui Dumnezeu va trebui să dezbatem despre dreptatea și mizericordia lui Dumnezeu.

Și aici sunt de cercetat patru probleme:

- 1.Oare există dreptate la Dumnezeu? —
- 2.Oare dreptatea lui Dumnezeu poate fi considerată ca adevărată? —
- 3.Oare în Dumnezeu există mizericordie? —
- 4.Oare se poate recunoaște dreptatea și mizericordia lui Dumnezeu în toate operele sale?

CAPITOLUL 1

EXISTĂ OARE DREPTATE LA DUMNEZEU?

La primul capitol procedăm așa:

1. Ar părea că la Dumnezeu nu există dreptate. Dreptatea însă contrară îngăduinței. Dar lui Dumnezeu nu i se atribuie îngăduința. Deci nici dreptatea.

De asemenea, fiecare face totul din libertatea de voință, nu acționează după dreptate. Dar, cum zice Apostolul Pavel (*Epistola către Efeseni*, I, 2): „Dumnezeu săvârșește toate după sfatul voinței sale”. Deci nu trebuie să i se atribuie simțul dreptății.

Mai apoi, actul de dreptate înseamnă a se reda cuiva un drept. Dar Dumnezeu nu e debitor nimănui. Deci lui Dumnezeu nu i se potrivește dreptatea.

Pe lângă această, tot ce e în Dumnezeu e esența sa. Iar aceasta nu are nevoie de dreptate, cum zice Boetius (*De hebdom.*): „Binele se referă la esență, iar dreptatea la acțiune”¹. Deci dreptatea nu i se potrivește lui Dumnezeu.

Dar este contrar ce spune în *Psalmi*, X (8): „Domnul este drept și iubește dreptatea”.

Răspundem spunând că substanța dreptății este dublă. Una este în a da și a primi reciproc, sau constă din vânzare și cumpărare, sau orice fel de asemenea schimburi și relații. Și așa spune și Filosoful (*Etica*, V, 4): „Dreptatea este schimbătoare sau direcționare în lucruri comune sau schimbări”. Și acest lucru nu se potrivește la Dumnezeu, deoarece, cum spune Apostolul Pavel (*Epistola către Romani*, XI, 35): „Cine a dat mai întâi trebuie să primească înapoi?”.

Alt sens al ideii de *dreptate* constă în a distribui, care se numește *justiție distributivă*, în sensul că un conducător sau un intendent dă fiecăruia după meritul său. Precum în ordinea unei familii convenabile, sau a unei mulțimi guvernate, se respectă fiecărui membru dreptul său; tot așa în ordinea Universului, care apare atât în lucrurile naturale cât și în lucrurile voluntare, își arată Dumnezeu dreptatea sa. Și Dionysios spune (*De Div. Nom.*, VIII): „Trebuie să recunoaștem o adevărată justiție la Dumnezeu, care atribuie tuturor ceea ce merită, după demnitatea existenței fiecăruia la locul său, conform ordinei și virtuții sale”².

La prima obiecție vom spune că între virtuțile morale, unele sunt aproximativ pasiuni, precum temperanța se referă la pofta excesivă,

¹Cineva e calificat bun, după ce este intrinsec, mai just după ce face

²Asta nu înseamnă că Dumnezeu nu permite nici o lipsă. Căci accidentele folosesc justiției.

forța — la teamă și îndrăzneală, blândețea la dușmănie. Iar acest fel de virtuți nu se pot atribui lui Dumnezeu decât în chip metaforic, deoarece în Dumnezeu nu există pasiuni, cum s-a spus mai sus, nici apetit sen-sitiv, în care se găsesc asemenea virtuți într- un om, cum spune Filosoful (*Etica*, III, 10). Aceste virtuți se referă la acțiuni, de exemplu donații, sau la cheltuieli, ca justiția, dăruirea, mărinimia, care nu țin de partea sensibilă, ci de voință. Or, nimic nu ne împiedică să atribuim lui Dumnezeu asemenea virtuți. Desigur, nu ca acțiuni civile, ci ca unele convenabile lui Dumnezeu. Este însă ridicol să lăudăm pe Dumnezeu pentru virtuțile sale politice, cum spune Filosoful (*Etica*, X, 8).

La a doua obiecție vom spune că precum binele spiritual este obiectul voinței, este imposibil ca Dumnezeu să vrea ceva care nu corespunde înțelepciunii pe care o are. Ceea ce însă este la el drept *lege a dreptății* este just conform voinței sale drepte. Deci cel ce face conform voinței sale face cu dreptate. După cum și noi, ceea ce facem conform legii, facem cu dreptate. Noi însă acționăm conform unei legi stabilite de-un superior; Dumnezeu însă își este lege sieși¹.

La a treia obiecție vom spune că Dumnezeu nu este dator nimănui pentru cele ce sunt ale sale. Se spune însă că se consideră a aparține cuiva cele ce îi sunt atribuite. Precum sluga aparține stăpânului și nu invers, căci liber este acela care își este singur cauză. Cu numele de *datorie*, se prezintă ceva de ordinul exigenței sau necesității pentru cel căruia i s-a poruncit. Dar și ordinea trebuie înțeleasă în dublu sens. Un sens că o creatură este comandată de-o altă creatură; după cum partea este comandată de tot și accidente de către substanțe, fiecare lucru spre finalitatea sa. În alt sens, că toate creaturile sunt comandate de Dumnezeu. Astfel, chiar noțiunea de *datorie* se poate interpreta în dublu sens, în acțiunile divine. Sau sub raportul a ceea ce cineva datorează lui Dumnezeu, sau că cineva este dator unei creaturi. Și în ambele feluri Dumnezeu îndeplinește ceea ce trebuie dat. Căci datorită lui Dumnezeu se îndeplinește în lucruri ceea ce este stabilit de înțelepciunea și voința lui și ceea ce constituie manifestarea bunătății sale. Și în conformitate cu justiția lui Dumnezeu, după care i se dă lui ce i se datorează. Este datorat însă și fiecărui lucru creat să aibă parte de ceea ce îi este destinat să aibă, precum omului să aibă mâini și să fie servit de celelalte animale. Și așa acționează justiția divină, când dă fiecăruia ce i se cuvine, conform rațiunii naturii și condiționării sale. Dar această datorie depinde de prima; căci ce este datorat fiecăruia, ceea ce îi este destinat lui de înțelepciunea divină. Este permis însă că Dumnezeu să dea fiecăruia

¹Și Kant, în numele autonomiei voinței, aplică la om această teorie a rectitudinii morale, fără a sesiza că în felul acesta ar diviniza-o, ceea ce-ar fi greșit.

ce i se cuvine, nu însă că și cum el ar fi dator, deoarece el este cel care poruncește altora și nu altul lui. De asemenea, justiția lui Dumnezeu este uneori interpretată ca o concesie a bunătății sale, cu toate că este numit așa faptul că este distribuită după merite. Anselm semnalează ambele sensuri, când spune: „când pedepsești pe cei răi este drept, deoarece este potrivit cu meritele lor, când însă îi cruți iarăși este drept, deoarece se potrivește bunătății tale”.

La a patra obiecție vom spune că este permis ca dreptatea să aibă în vedere acțiunea, nu însă prin aceasta să contrazică ceea ce este esența lui Dumnezeu. Căci tot ce ține de esența lui Dumnezeu poate să fie un principiu de acțiune. Dar binele nu concordă totdeauna cu acțiunea, deoarece orice este numit *bine* nu după cum acționează, ci după perfecțiunea lui esențială. De aceea se spune, în același loc (la Boetius), că bun și drept sunt în raportul de la general la special.

CAPITOLUL 2

OARE JUSTIȚIA LUI DUMNEZEU ESTE EA ADEVĂRATĂ?

La al doilea capitol procedăm așa:

1. Pare că justiția lui Dumnezeu nu ar fi adevărată. Justiția aparține însă de voință, este chiar adevărata voință, cum spune Anselm (*Dialog, de Veritate*, XIII). Adevărul este însă în inteligență, după părerea Filosofului (*Metaph.*, VI, 4). Deci dreptatea nu ține de adevăr.

Pe lângă această, adevărul, după Filosoful (în Etica, IV, 7) este altceva decât dreptatea. Deci adevărul nu ține de noțiunea de justiție.

Dar este contrar ce se spune în Psalmi (LXXXIV, 2): „Mizericordia și adevărul au predominat în el” și considerat adevărul drept justiție.

Vom răspunde spunând că adevărul constă din concordanța dintre inteligență și fapte, cum s-a spus. Intelectul însă, care e cauza lucrurilor, este comparabil cu relația dintre regulă și măsură. Este contrară însă relația care-și primește știința de la lucruri. Când deci lucrurile sunt măsura și regula intelectului, adevărul constă în aceea că intelectul se adaptează lucrului, așa cum se întâmplă la noi. Căci dacă un lucru este sau nu este, opinia și vorba este adevărată sau falsă. Dar când intelectul este regula și măsura lucrurilor, adevărul constă din aceea că lucrurile trebuie să se adapteze intelectului, precum se spune despre un artist că face cu adevărat o operă atunci când o face conform artei. Cum însă operele de artă aparțin artei, tot așa acțiunile juste, care concordă cu legea respectivă. Dar dreptatea divină, care stabilește ordinea în lucruri conform rațiunii înțelepciunii sale, care este legea ei, poate fi numită cu dreptate adevăr. Așa cum noi spunem adevăr dreptății.

La prima obiecție vom spune că justiția, întrucât se referă la o lege, stă în rațiune sau intelect; dar când se referă la stăpânul care reglementează acțiunile conform legii, atunci depinde de voință.

La a doua obiecție vom spune că acel adevăr (veritas), despre care spune Filosoful, este o virtute oarecare, prin care cineva demonstrează că este în concordanță între vorbe și fapte. Și tot așa stau lucrurile și în concordanța dintre semn și semnificat. Nu este același lucru între concordanța dintre efect și cauză și regulă, ca între adevăr și dreptate, cum s-a spus.

CAPITOLUL 3

OARE MIZERICORDIA SE POTRIVEȘTE LUI DUMNEZEU?

La al treilea capitol procedăm așa:

1. Se pare că mizericordia nu se potrivește lui Dumnezeu. Mizericordia este o formă a tristeții, cum spune Ioan Damaschinul (*De Fide Orth.*, II, 14). Dar tristețea nu există în Dumnezeu, deci nici mizericordia.

De asemenea, mizericordia este o slăbire a justiției; iar Dumnezeu nu poate să ierte ceea ce ține de justiția sa. Căci se spune de Apostolul Pavel (*Epistola II-Timotei*, II, 13): „Dacă noi nu credem, el rămâne credincios, căci nu se poate nega pe sine însuși” și s-ar nega Pe sine dacă ar nega cele spuse de sine, cum spune în același loc. Deci mizericordia nu se potrivește lui Dumnezeu.

Dar, dimpotrivă, spune psalmul XC (4): „iertător și milostiv este Domnul”.

Răspundem spunând că mizericordia se acordă cu Dumnezeu în maxim grad. Totuși după efect, nu ca un efect al pasiunii. În evidențierea acestui lucru trebuie să stabilim că milostiv (*misericors*) se spune despre cineva care are inima slabă, este afectat de mizeria altuia prin tristețe, ca și cum ar fi propria lui mizerie. Și de aici urmează că el acționează să îndepărteze necazul altuia ca pe necazul propriu. Și acesta este efectul mizericordiei. A se întrista însă de nenorocirea altuia nu se potrivește lui Dumnezeu. Dar să îndepărteze nenorocirea altuia i se potrivește în maximă măsură, dacă înțelegem prin nenorocire un defect oarecare. Defectele nu sunt îndepărtate decât prin perfecțiunea bunătății altcuiva, adică prin Dumnezeu, care e originea bunătății, cum s-a spus.

Dar trebuie să luăm în considerare faptul că a răspândi perfecțiuni în lucruri aparține într-o măsură și bunătății divine și justiției și blândeței și milostivirii, însă conform unei motivații sau alteia. Dăruirea de perfecțiuni lucrurilor, considerată în sens absolut, ține însă de bunătate, cum s-a spus. Dar în măsura în care perfecțiunile lucrurilor date de Dumnezeu în proporțiile lor țin de justiție, cum s-a spus. În măsura în care însă perfecțiunile atribuite lucrurilor nu sunt pentru folosul său, acest lucru ține de bunătatea și blândețea sa. Iar perfecțiunile acordate lucrurilor de Dumnezeu care îndepărtează toate defectele țin de milostivire.

La prima obiecție vom spune că ea ține de milostivire, întrucât este un sentiment pasional.

La a doua obiecție vom spune că Dumnezeu acționează cu

milostivire, nu ca și cum ar face-o contra dreptății sale, ci acționând ca ceva deasupra justiției. Așa cum, dacă cineva dă unuia căruia îi datorează 100 dinari, 200 dinari, de bunăvoia sa, nu face ceva contra justiției, ci acționează îngăduitor și milostiv. La fel când iartă o ofensă adusă lui de altul. Căci cel ce iartă ceva e ca și cum ar da ceva altuia. Despre această situație spune Apostolul Pavel (*Epistola către Efeseni*, IV, 32-33): „Iertați-vă unii pre alții precum și Hristos v-a iertat pe voi”. În ce privește faptul că milostenia nu contrazice justiția, ci este, într-un fel o justiție cu justă măsură (plenuară). Cum se spune (*Epistola lui Iacob*, II, 13): „Milostenia depășește justiția” -

CAPITOLUL 4

DACĂ ÎN TOATE OPERELE LUI DUMNEZEU ESTE MIZERICORDIE ȘI JUSTIȚIE

La al patrulea capitol procedăm așa:

1. Se pare că nu în toate operele lui Dumnezeu ar fi mizericordie și justiție. Câteodată acțiunile lui Dumnezeu acordă mizericordie și justificare celor necredincioși. Alteori, într-adevăr, dreptate prin condamnarea celor păcătoși. Cum spune (*Epistola Apostolului Iacob, II, 13*): „Judecată fără milă pentru cei ce n-au făcut milă”. Așadar, nu în toate acțiunile lui Dumnezeu apare justiția și mila.

De asemenea, Apostolul Pavel (*Epistola către Romani, XV, 8-9*) atribuie justiției și adevărului convertirea evreilor; iar milostivirii lui Dumnezeu convertirea neamurilor. Deci nu în orice operă a lui Dumnezeu se află milostivire și justiție.

Mai apoi, mulți dreپți sunt năpăstuiți în această lume, și acest fapt este o nedreptate. Deci nu în toate operele lui Dumnezeu este justiție și milostivire.

Pe lângă această, dreptatea înseamnă a întoarce o datorie, milă însă înseamnă a înlătura nenorocirea. În acest fel atât dreptatea cât și mila sunt subînțelese în operele sale. Dar creația nu presupune nimic. Deci în creație nu există nici milă, nici justiție.

Dar, dimpotrivă, în psalmul XXIV (10) spune: „Toate căile Domnului sunt milă și adevăr”.

Răspundem spunând că este necesar ca în orice operă a lui Dumnezeu să se găsească milă și adevăr. Dacă totuși milă pentru îndepărtarea vreunui defect se primește, deși nu orice defect propriu-zis poate fi numit mizerie, ci doar un defect de natură rațională, care ține de faptul de-a fi fericit. Căci nenorocirea se opune fericirii.

Însă rațiunea acestei necesități este aceea că, sau această lipsă (defect), care este iertat prin justiția divină se datorește lui Dumnezeu, sau unei creaturi și nici într-un fel și nici în altul nu poate fi neglijat într-o operă a lui Dumnezeu. Însă Dumnezeu nu poate face ceva care să nu fie conform înțelepciunii și bunătății sale, cum s-a spus mai sus Că ceva e datorat lui Dumnezeu. De asemenea, chiar orice se face în lucrurile create se face după o ordine și proporție, în care constă rațiunea justiției. Și în orice operă a lui Dumnezeu trebuie să fie justiție.

Dar orice operă a justiției divine presupune totdeauna o operă de milostivire și pe ea se bazează. Dar creaturii nu-i e datorat nimic

altceva decât dacă ceva este preexistent în ea, sau este prevăzut în ea. Și dacă acest ceva i se datorează, acest lucru va fi dintr-o cauză anterioară. Și cum nu putem să procedăm așa la infinit, trebuie să ajungem la ce-ar depinde exclusiv de bunătatea divină, care este ultimul scop. Având în vedere că a avea mâini i se datorează omului din cauză că are suflet rațional; a avea într-adevăr suflet rațional se datorează faptului că este om. Iar faptul că e om se datorește bunătății divine. Și astfel, în orice operă a Domnului apare milostivirea, ca o primă rădăcină. În această virtute sunt cuprinse toate cele următoare. Și chiar în cele ce operează mai vehement, în măsura în care cauza primară e mai vehementă decât cauza secundară. Din această cauză, chiar cele ce sunt datorate oricărei creaturi, Dumnezeu, prin plenitudinea bunătății sale, împarte mai cu larghețe, decât cele ce sunt necesare propriu-zis lucrului, în ordinea justiției ar fi suficient mai puțin chiar decât acordă bunătatea divină, care depășește orice măsură a creaturii.

La prima obiecție vom spune că, dacă se atribuie justiției divine și altele milostivirii, nu se datorește faptului că în unele apare predominant justiția, iar în altele milostivirea. Dar, deși în condamnarea retrasă se vedește mila nu chiar prin absolvirea totală, ci printr-o oarecare ușurare, cât timp nu pedepsește mai puțin decât se cuvine. Și în justificarea păcătoșilor apare justiția, cât timp culpa este micșorată prin dragoste, pe care totuși mila o acordă, așa cum se spune de Măria Magdalena (*Evanghelia după Luca*, VII, 47): „Iertate-i sunt ei multe păcate că a iubit mult”.

La a doua obiecție vom spune că justiția și mila lui Dumnezeu apar în convertirea evreilor și a neamurilor. Dar altă rațiune a justiției apare în convertirea evreilor, care nu apare în convertirea neamurilor întrucât evreii sunt salvați prin promisiunea făcută strămoșilor.

La a treia obiecție vom spune că chiar în faptul că unii oameni drepti sunt pedepsiți în această lume se vedește justiție și milă la Dumnezeu, căci prin această suferință ei sunt pedepsiți pentru greșeli ușoare și ei se înalță deasupra lucrurilor pământești spre a se apropia mai mult de Dumnezeu. Precum spune Grigorie cel Mare (*Moralia*, XXVI, 13): „Relele ce îndurăm în această lume ne obligă să ne refugiem spre Dumnezeu”.

La a patra obiecție vom spune că este permis ca chiar cele ce la creație nu erau presupuse în lucruri, totuși erau presupuse într-un fel în cunoașterea lui Dumnezeu. Și precum chiar acela ce e salvat aici prin rațiunea justiției divine, întrucât sunt aduse la existență după cum hotărăște divină înțelepciune și bunătate. Și a fi salvat demonstrează într-un fel prezența milei divine în măsura în care

lucrurile trec de la neființă la ființă¹.

¹Noi considerăm trecerea din neantul conceput de mintea noastră.

QUAESTIO XXII

DESPRE PROVIDENȚA DIVINĂ

După ce-au fost dezbătute cele ce se referă la voința divină în mod absolut trebuie să ne preocupăm acum de cele ce se referă în același timp la intelect și la voință. În acest fel se încadrează providența cu privire la toate lucrurile. Predestinația și osândirea însă, și cele ce urmează din ele, se referă în mod special la oameni în sensul mântuirii lor eterne. Căci și după virtuțile morale, în știința moravurilor, trebuie luată în considerare prudența, de care ar putea să țină providența.

Cu privire la providența divină sunt de cercetat patru aspecte:

1. Oare providența se potrivește lui Dumnezeu? —
2. Oare toate lucrurile sunt supuse providenței? —
3. Oare providența divină se aplică la toate lucrurile în sens direct și indirect? —
4. Dacă providența divină se impune cu necesitate la toate lucrurile prevăzute.

CAPITOLUL 1

OARE PROVIDENȚA SE POTRIVEȘTE LUI DUMNEZEU?

La primul capitol procedăm așa: 1. Se pare că providența nu se potrivește cu Dumnezeu. Providența este însă, după Cicero (*De Inventione*, I, 2) o parte a prudenței. Prudența este însă o însușire — *de a da un sfat bun* — cum spune Filosoful (*Etica*, VI, 5). Această însușire nu e însă potrivită cu Dumnezeu, care nu are nici un dubiu, în care ar avea nevoie de vreun sfat. Providența nu e potrivită cu Dumnezeu.

De asemenea, tot ce există în Dumnezeu este etern. Dar providența nu e ceva etern, e ceva ce se referă la lucruri existente, care nu sunt eterne, după părerea lui Ioan Damaschinul (*De Fide Orth.*, II, 29). Deci providența nu convine lui Dumnezeu.

Mai apoi, în Dumnezeu nu e nimic compus. Iar providența face ceva compozit, deoarece include în ea voința și intelectul. Deci providență nu există la Dumnezeu.

Dar e contrar ce spune *Cartea înțelepciunii lui Solomon* (XIV, 3): „Tu, Doamne, conduci toate prin providență.”

Vom răspunde spunând că e necesar să atribuim lui Dumnezeu providență, căci orice lucru bun ce este în lucruri a fost creat de Dumnezeu, cum s-a spus. În lucrurile create găsim binele nu numai în substanța lucrurilor, ci chiar în ordinea lor spre scop, deci spre ultimul scop care e bunătatea divină, cum s-a spus. Așadar, binele existent în ordinea lucrurilor create a fost creat de Dumnezeu. Cum însă Dumnezeu este cauza lucrurilor prin înțelepciunea sa, deci în orice efect trebuie să preexiste o rațiune proprie, cum s-a spus. Însă rațiunea celor ce trebuie dirijate spre un scop este proprie providenței. Principala parte a prudenței este că ea coordonează alte două părți, adică memoria celor prevăzute și înțelegerea celor prezente. După cum din memorarea celor prestabilite și înțelegerea celor prezente putem deduce cele prevăzute pentru viitor. Prudenței îi este propriu, după cum spune Filosoful (*Etica*, VI, 5) să ordoneze alte lucruri spre un scop, fie că se referă la el însuși, cum se spune despre omul prudent, care își organizează bine acțiunile sale spre scopul vieții sale, fie cu privire la alții din familie, supuși lui sau din cetatea sau regatul său, conform celor spuse la *Evanghelia după Matei* (XXIV, 45): „Sluga credincioasă și prudentă căruia stăpânul i-a dat în grijă familia sa”. În acest fel prudența sau providența pot conveni lui Dumnezeu, căci în el nimic nu este ordonat spre un scop, întrucât el însuși este ultimul scop. Așadar, însăși rațiunea

ordonării lucrurilor spre un scop este numită providența lui Dumnezeu. După cum spune și Boetius (*De consol.*, IV, 6): „Providența este însăși rațiunea divină, care se constituie în supremul principiu al tuturor, care dispune totul”. Dispoziție poate fi numită atât rațiunea ordinei lucrurilor spre un scop, cât și rațiunea ordonării părților într-un tot.

La prima obiecție spunem că după Filosof (*Etica*, VI, 9) prudența, în sens propriu, are ca rol prevederea acelorora, de care o virtute, adică voința bună (corectă) are sarcina de-a da sfaturi corecte și altă virtute, *sinesis* — a judeca corect. De aici reiese că *a sfătui* nu e potrivit pentru Dumnezeu, pentru motivul că sfatul este căutarea unor soluții îndoielnice. Totuși a prevedea ordinea spre un scop, care își are o motivație corectă, se potrivește lui Dumnezeu, cum se spune în *Psalmi* (CXLVIII, 6): „Le-a pus lor lege și nu o vor călca”. Sub acest raport se potrivesc lui Dumnezeu rațiunea prudenței și providenței. — Deși se poate spune că însăși motivația de-a crea lucrurile, la Dumnezeu se poate numi sfat (*consilium*), nu ca cercetare, ci ca certitudine a cunoașterii la care duc cercetările sfaturilor. Cum spune Apostolul Pavel (*Epistola către Efeseni*, I, 2): „Care hotărăște toate conform sfatului voinței sale”.

La a doua obiecție vom spune că *grijă* înseamnă două lucruri, fie rațiunea ordinei, care se cheamă providența în dispoziție, fie executarea ordinei, care se numește *guvernare*. Dintre ele prima este eternă, alta temporală¹.

La a treia obiecție vom spune că providența ține de intelect, dar presupune voința spre scop. Nimeni însă nu prevede ce trebuie făcut pentru un scop, decât dacă vrea ca acest scop să fie atins. Și prudența presupune virtuți morale, printre care dorința de-a ajunge la un bine, cum spune Filosoful (*Etica*, VI, 13). — Și totuși, dacă providența presupune în mod egal voința și intelectul divin, acest fapt nu ar fi deloc în detrimentul simplității divine, căci intelectul și voința sunt identice în Dumnezeu, cum s-a spus.

¹Providența, după Thoma, este deci ideea de plan, dar un plan de realizare, deoarece nu e conceput de inteligență, ci sub formă de judecăți imperative ale prudenței. Evenimentul e deci legat de cauze, dar numai în gândirea divină. Realizarea lui în fapte, ca rezultat al cauzelor, nu e un efect al providenței, ci un efect al comandamentului divin. Limbajul confundă adesea aceste lucruri.

CAPITOLUL 2

OARE TOATE LUCRURILE SUNT SUPUSE PROVIDENȚEI DIVINE?

La al doilea capitol procedăm așa:

1. Se pare că nu toate sunt supuse providenței divine. Căci nimic prevăzut nu poate fi fortuit dacă deci toate sunt prevăzute de Dumnezeu, nimic nu poate fi fortuit și așa piere cazul și soarta lui. Lucru ce este contrar opiniei comune¹.

Pe lângă această, orice prevăzător înțelept exclude defecțiunea și răul pe cât posibil, în problemele pe care le conduce. Vedem astfel că în lume sunt multe rele. Așadar, Dumnezeu nu poate să le împiedice, deci nu este atotputernic; sau nu poartă de grijă tuturor².

Mai apoi, cele ce se întâmplă din necesitate nu au nevoie nici de providență, nici de prudență. Precum spune Filosoful (*Etica*, V, 5, 11), prudența este rațiunea sănătoasă și în lucrurile contingente, cărora le este sfat și alegere. Cum însă multe lucruri provin din necesitate, nu toate sunt deci supuse providenței.

De asemenea, orice este lăsat în grija proprie nu se lasă guvernat de providența altcuiva. Dar oamenii nu sunt făcuți de Dumnezeu să-și poarte singuri de grijă, cum spune *Eclesiast* (XV, 14): „Dumnezeu, la început a făcut pe om și l-a lăsat pe el în mâna propriului său sfat”, și în special (sfatului) celui rău. După cum spun *Psalmii* (LXXX, 12-13): „Am lăsat pe aceia pradă îndărătniciei inimii lor”. Deci nu toate se supun divinei providențe.

De asemenea, Apostolul Pavel (*Epistola I Corinteni*, IX, 9): „Nu este a lui Dumnezeu grija de boi” și aceeași este situația cu privire la alte creaturi iraționale. Deci nu toate sunt supuse providenței divine.

Dar acest lucru este contrazis de cele ce spune *Cartea înțelepciunii lui Solomon* (VIII, 1) despre înțelepciunea divină că „ajunge cu forța de la un capăt al pământului până la celălalt și toate le organizează în mod fericit”.

Răspundem spunând că unii (filosofi) au negat total providența, ca Democrit și Epicur, care au atribuit facerea lumii unui hazard. Alții au crezut că numai cele incoruptibile sunt supuse providenței, cele coruptibile nu sunt sub aspect individual, ci doar ca specie, forma în care sunt incompatibile. Despre acestea se spune la *Iov*

¹Thoma menționează soarta și hazardul, care se deosebesc: soarta referindu-se la cele comandate de inteligență, iar hazardul doar la natură. Ambele însă se supun acelorași legi generale.

²Fiecare dintre supoziții are partizanii ei. E vorba de acel Dumnezeu finit care împarte conducerea lumii cu un principiu al răului, care face ce poate și Dumnezeu nepăsător al deștilor.

(XXII, 14): „Norii sunt ca o perdea în fața lui și se plimbă împrejurul cerurilor, nu ne poartă nouă de grijă”. Dar Rabi Moise (în *Doct.Perplex.*, partea III, cap. 17) exceptează din toate lucrurile coruptibile pe oameni, din cauza splendorii inteligenței lor, care participă. Cât despre celelalte individualități coruptibile, urmează opinia precedentă.

Dar este necesar să spunem că toate sunt supuse providenței divine, nu numai la modul general, ci chiar în particular. Căci trebuie înțeles așa: Cum orice agent acționează în vederea unui scop, direcția efectelor spre scopul lor trebuie să se extindă cât se extinde cauzalitatea primului agent¹. De aici urmează că în acțiunile fiecărui agent un efect se produce în scopul prevăzut deoarece acel efect urmează unei alte cauze, în afara intenției agentului. Însă cauzalitatea lui Dumnezeu, care e primul agent, se extinde asupra tuturor ființelor, nu numai la principiile speciei, dar și la principiile individuale, nu numai a celor incoruptibile, ci și asupra celor coruptibile. Este deci necesar ca toate cele ce au o ființă, într-un fel sau altul, trebuie să fie dirijate de Dumnezeu spre un scop, după cuvântul Apostolului Pavel (*Epistola către Romani*, XIII, 1): „Cele ce sunt făcute de Dumnezeu, de el sunt comandate”. Cum deci nimic nu este providența lui Dumnezeu decât dirijarea ordinei lucrurilor spre un scop, cum s-a spus, este deci necesar că toate, întrucât participă la existență, pe atât sunt supuse providenței divine.

De asemenea, cum s-a spus, că Dumnezeu cunoaște toate, și cele universale și cele particulare; și cum cunoașterea lui e comparată cu lucrurile, precum cunoașterea artei pentru artist, cum s-a spus, e deci necesar ca toate să se supună ordinului său, precum toate operele de artă sunt supuse ordinului artei².

La prima obiecție vom spune că altfel se petrec lucrurile cu cauza universală și altfel cu cauza particulară. În ordinea unei cauze particulare se poate ajunge la alt efect, nu însă și la cauza universală. Căci ceea ce se poate sustrage pe linia unei cauze particulare nu se poate decât împiedica de-o altă cauză particulară. Precum lemnul este împiedicat de-a arde prin acțiunea apei. Prin urmare, cum toate cauzele particulare sunt cuprinse în cauza universală, este imposibil ca vreun efect să se sustragă ordinei cauzei universale. Așadar, întrucât vreun efect al ordinei unei cauze particulare este numit cauzal sau fortuit cu privire la cauza particulară. Dar cu privire la cauza universală, de la a cărei ordine

¹Dacă efectul direcționării are mai mică dimensiune ca efectul cauzalității este din cauză că, cel puțin în parte, cauzalitatea nu ar avea un principiu finalist. N-ar fi deci just să spunem că orice agent acționează în vederea unui scop.

²Este între artă și providență o asemănare proporțională. Dar Dumnezeu determină prin providență destinul ființelor, căci tot arta sa divină le-a preconceput.

nu se poate sustrage, se spune că este preordonat. Așa cum din întâlnirea a doi sclavi¹ se poate întâmpla ca aceia, la porunca stăpânului, care îi trimite pe amândoi în același loc, să nu știe unul de altul².

La a doua obiecție vom spune că alta este situația unuia care are grijă a ceva particular față de cel care conduce toate în Univers. Cel care în măsură particulară exclude defectul în ceea ce i-a fost dat în grijă, în măsura în care poate. Dar conducătorul universal poate permite să se întâmple un defect într-o împrejurare oarecare, fapt ce nu împiedică întru totul realizarea binelui. De aici distrugerile și defectele petrecute în lucrurile naturale, spunem că sunt contrare naturii particulare. Ele sunt totuși contra intenției naturii în general, căci un defect al unui lucru produce un bine altuia sau chiar binelui universal. Căci distrugerea unui lucru generează altul, prin care se conservă specia³. Deoarece deci Dumnezeu este Providența Universală a tuturor ființelor, lui îi aparține dreptul de a permite ca unele defecte să aibă loc în unele cazuri particulare, care însă nu împiedică binele absolut în Univers. Așa se face că, dacă ar împiedica toate relele, multe lucruri bune ar lipsi din Univers. Viața leului nu ar fi posibilă dacă nu ar ucide animale, nici răbdarea martirilor dacă nu ar fi persecuțiile tiranilor⁴. De aceea spune Augustin (*Enchiridion*, cap. 2): „Dumnezeu cel atotputernic în nici un fel nu ar permite să se petreacă vreun rău în operele sale, dacă el nu ar fi atât de puternic și bun, încât să se facă un bine chiar din rău”. — Și cu acestea se rezolvă două argumente care au fost invocate de cei care au scos lucrurile coruptibile de sub providența divină, în care se produc cazuri fortuite și rele.

La a treia obiecție spunem că omul nu este fondatorul naturii, el doar utilizează toate operele naturale, prin artă și virtute, în folosul său. Căci prevederea umană nu se extinde la necesarul ce provine de la natură. La acesta se extinde însă providența divină care este autorul naturii. — Și din acest motiv se pare că au fost împinși cei

¹Aluzie la un exemplu din Aristotel

²Ceea ce este fortuit în cauzele create nu e și pentru Dumnezeu, căci el precizează și transcende relațiile lor. Ceea ce este însă fortuit în cauzele create este fortuit în mod absolut. Dacă este considerat preordonat, deci devine necesar în ceea ce privește pe Dumnezeu, nu e decât un punct de vedere, care nu definește situația propriu-zisă. Lucrurile sunt ceea ce sunt, nu în raport cu modalitățile ce le îmbracă în ordinea divină, fapt ce se va lămuri mai încolo.

³Distrugerea a ceva nu poate fi decât generarea a altceva, căci distrugerea nu e decât rezultanta, nu un scop. Dacă nimic nu s-ar naște, nimic nu s-ar distruge. Deci, privind lucrurile de sus, nu există distrugeri, ci doar transformări grație cărora diferite specii sunt menținute mai mult sau mai puțin timp (cei vechi credeau că totdeauna), lucru ce nu s-ar putea, căci obstrucția unor supraviețuitori la infinit ar acapara materia și forța.

⁴Poate că presupusa generozitate a tiranilor ar putea găsi alte utilizări, dar atunci răbdarea și iertarea ar fi mai puțină. Ar însemna ca o armată care nu s-ar mai bate, nimeni nu ar mai muri, deci gata cu virtutea militară. Dar asta nu înseamnă că Dumnezeu cooperează la rău, el doar îl permite.

care au sustras providența divină din cursul lucrurilor naturale, atribuindu-le însăși necesității materiei, precum Democrit și alți Naturaliști antici¹.

La a patra obiecție spunem că acei care spun că Dumnezeu a lăsat pe om în propria sa grijă nu exclud omul din providența divină: dar când se arată că omul nu este lipsit de virtute operativă determinată într-un singur sens, ca în lucrurile naturale. Lucru ce operează ca și cum ar fi dirijat de altul spre scop, nu acționează din proprie inițiativă, ca și cum s-ar conduce pe sine spre un scop, precum creaturile raționale prin liberul arbitru, prin care deliberează și aleg (ce vor să facă). Așa se explică ce spune *Scriptura*: în mâna sa stă hotărârea sa.

Dar însuși actul liberului arbitru se referă la Dumnezeu ca fiind cauză să, e deci necesar ca chiar cele ce țin de liberul arbitru să fie supuse providenței. Chiar previziunea omului este conținută în providența divină, ca o cauză particulară supusă celei universale². Față de oamenii drepti providența divină acționează într-o formă superioară ca față de păcătoși, prin aceea că nu permite ca acelora să li se întâmple ceva ce-ar putea în final să împiedice salvarea lor. Căci „față de cei ce iubesc pe Dumnezeu, toate cooperează spre binele lor”, cum spune Apostolul Pavel (*Epistola către Romani*, VIII, 28). Iar din faptul că celor păcătoși nu le retrage răul păcatului, se consideră că sunt părăsiți. Nu e însă chiar așa, că providența divină este exclusă pentru aceia (păcătoși), altfel ei ar fi reduși la neant, dacă nu ar fi totuși păstrați prin aceeași providență. — Din acest motiv se pare că fusese influențat Cicero (*De Divinat.*, II) să scoată de sub providența divină problemele umane, despre care discutăm³.

La a cincea obiecție spunem că deoarece creatura rațională este, prin liberul arbitru, stăpână pe actele sale, cum s-a spus, ea se află totuși, într-un fel special, supusă providenței divine prin faptul că i se impută atât vină cât și meritul, dându-i-se în schimb pedeapsă și răsplată, în acest sens Apostolul scoate boul din grija providenței divine. Dar prin această afirmație nu trebuie înțeles că ființele individuale dintre creaturile iraționale nu țin totuși de providența divină, cum spune Rabi Moise.

¹Ar fi o mare greșeală dacă și azi s-ar crede, ca la antici, că există opoziție între ideea de necesitate și cea de providență, ca și cum ideea de providență nu s-ar referi la orice ființă, deci și contingente și necesare deopotrivă.

²Pentru Thoma, actele de liber-arbitru cad sub dependența providenței divine, nu însă prin predeterminarea cauzei. Cauza actelor libere e liberă. Acțiunea lui Dumnezeu transcende însă sfera necesității și libertății.

³Se cunoaște sofismul lui J.-J. Rousseau: A ruga pe Dumnezeu să ne ajute să fim virtuoși „înseamnă a-i cere ceea ce el ne cere”.

CAPITOLUL 3

OARE DUMNEZEU PREVEDE IMEDIAT TOATE LUCRURILE?

La al treilea capitol procedăm așa:

1. Se pare că Dumnezeu nu prevede imediat totul. În ce constă însă demnitatea ce trebuie să-i atribuim lui Dumnezeu? Or, se consideră demnitate ceea ce aparține unui suveran, care are miniștri, prin mijlocirea cărora poartă de grijă supușilor săi. Deci mult mai multe probleme nu trebuie prevăzute în mod direct de Dumnezeu.

De asemenea, providenței îi revine rolul de-a prevedea lucrurile în vederea scopului lor. Dar scopul oricărui lucru este perfecțiunea și binele. Fiecărei cauze îi urmează efectul său, care să conducă la un bine. Așadar, orice cauză a unei acțiuni este o cauză datorată unui efect al providenței. Dacă deci Dumnezeu prevede, în mod direct toate lucrurile, sunt periclitate toate cauzele secunde¹.

La fel spune și Augustin (*Enchiridion*, cap. 17) că „este mai bine să nu știm ceva decât să știm”, de exemplu cele de mică valoare. La fel spune și Filosoful (*Metaph.*, XII, 9). Dar orice lucru care este mai bun trebuie să-l atribuim lui Dumnezeu. Deci providența divină nu poartă de grijă, în mod direct, lucrurilor mărunte, fără valoare.

Dar aceste observații *sunt contrazise* de cele ce se spun la *Iov* (XXXIV, 13): „Cine i-a dat lui (Dumnezeu) cârmuirea pământului? Cine i-a dat în grijă această lume pe care a făcut-o?”. În acest sens spune și Grigorie cel Mare (*Moralia*, XXIV, 20): „Prin el însuși conduce lumea, pe care el însuși a făcut-o”.

Răspundem spunând că două lucruri țin de providență: adică rațiunea ordinii lucrurilor prevăzute în direcția scopului lor și executarea acestor opere, care se cheamă guvernare. Așadar, în ceea ce privește primul rol, Dumnezeu prevede toate lucrurile în mod direct. Deoarece în înțelepciunea sa are rațiunea tuturor, chiar a celor mai mărunte. Și la orice cauze, care sunt prevăzute să producă anumite efecte, le-a dat puterea de-a produce acele efecte. Trebuie deci înțeles că va fi avut în preconcepția sa ordinea acelor efecte².

¹În această problemă a providenței generale și uneia speciale, Thoma, comentând *Metaphysica* lui Aristotel, în sensul că acela vrea să spună doar că Dumnezeu este singur propriul său obiect de cunoaștere. Și dacă el preferă să ignore unele lucruri, pentru că ele sunt inferioare, n-ar intenționa decât să arate legătura dintre obiectul cunoașterii și demnitatea acestei cunoașteri. Cu cât obiectul e mai elevat, cunoașterea e mai înaltă. Dumnezeu are ca obiect de cunoaștere pe sine, ca cel mai înalt și cum în sine el cunoaște totul și poate face totul.

²Când Thoma ne asigură că Dumnezeu prevede imediat totul, chiar de la concepția ordinii, nu înțelege, evident, să excludă prudența umană, care și ea concepe ordinea și joacă un rol

Cât privește al doilea rol, există și unele lucruri intermediare față de providența divină. Căci ființele inferioare sunt conduse de cele superioare, nu din cauza slăbiciunii virtuții sale, ci din cauza prea marii sale bunătăți, încât demnitatea (valoarea) cauzalității se transmite chiar și creaturilor¹.

Prin acest fapt se exclude opinia lui Platon, retransmisă de Grigore de Nyssa în *Nemesius, Despre om*, cartea VIII (*Despre providență*, cap. 3), care propune (existența) unei triple providențe. Dintre acestea, *prima* aparține Dumnezeuului suveran, care în primul rând și în princi-Pal poartă de grijă lucrurilor spirituale, deci întregii lumi, referitor la genuri, specii și cauze universale. *Secunda* providență este aceea care Poartă de grijă ființelor individuale în ordinea celor ce se nasc și pier. Și această providență este atribuită (de Platon) zeilor care străbat cerurile, adică sunt substanțe separate, care reglementează rotirea în cerc a corpurilor cerești. *A treia* este providența lucrurilor umane, pe care o atribuie demonilor, pe care platonicienii îi considerau a fi mijlocitori între noi oamenii și zei, cum spune Augustin (*De Civ. Dei*, IX, 1—2).

La prima obiecție vom spune că a avea miniștri executori ai prevederilor lor ține cu adevărat de demnitatea regilor. Dar că nu a avea cunoașterea acelor lucruri pe care aceștia le execută ar fi un defect al regilor. Căci orice știință operativă este cu atât mai desăvârșită, cu cât mai mult cunoaște mai bine particularitățile în care funcționează.

La a doua obiecție vom spune că, prin faptul că Dumnezeu are o previziune directă a tuturor lucrurilor, nu sunt excluse cauze secundare, care sunt executante ale ordinului său, cum s-a spus mai sus.

La a treia obiecție vom spune că e mai bine pentru noi oamenii să nu cunoaștem cele rele și fără valoare, întrucât prin acest fapt am fi împiedicați să luăm în seamă pe cele bune, deoarece noi nu putem înțelege prea multe lucruri simultan. Iar gândul la cele rele pervertește uneori voința spre rău.

principal, ca și în cele ce urmează. Dar, dacă providența umană prevede și organizează ceva, o face ca instrument al providenței divine, deci numai ca executor al providenței divine.

¹Diferența dintre aceste două aspecte ar consta deci în faptul că conceptele lui Dumnezeu sunt în Dumnezeu, iar execuția lor este exterioară lui Dumnezeu, încredințate omului.

CAPITOLUL 4

OARE PROVIDENȚA SE IMPUNE CU NECESITATE CELOR PREVĂZUTE?

La al patrulea capitol procedăm așa:

1. Pare că providența divină se impune cu necesitate lucrurilor prevăzute. Orice efect care are o cauză prin sine, acum este sau a fost, la care urmează cu necesitate, provine din necesitate, cum spune Filosoful (*Metaph.*, VI, 3). Dar providența divină, care este eternă, preexistă și la aceasta efectul urmează cu necesitate, căci providența divină nu poate fi împiedicată. Deci providența divină se impune cu necesitate lucrurilor prevăzute.

De asemenea, orice prevăzător care își organizează acțiunea să cât mai bine nu poate să greșească. Dumnezeu este însă atotputernic, peci el atribuie providenței o siguranță a realizării lucrurilor prevăzute.

Tot așa spune Boetius (*De consol.*, IV, 6) că destinul, „pornind de la imuabila providență, constrânge actele și destinul oamenilor la o obligatorie legătură cu cauzele”. Deci pare că providența divină se impune cu necesitate.

Dar este contrar ce spune Dionysios (*De Div. Nom.*, IV) că „nu e caracteristic providenței să violeze natura”. Or, în natură sunt unele lucruri contingente. Așadar, providența divină nu se impune cu necesitate lucrurilor, excluzând pe cele contingente.

Răspundem spunând că providența divină se impune cu necesitate unor lucruri, nu însă tuturor, cum au crezut unii filosofi. Providenței divine îi revine însă rolul de-a dirija lucrurile spre scop. Dar după bunătatea divină, care este scopul separat al lucrurilor, binele principal care există în înseși lucrurile, este perfecțiunea Universului, care însă nu ar exista dacă nu ar exista în ele toate gradele de ființare. Or, conform providenței divine, îi aparține de-a produce toate felurile de existențe. Și de aceea a pregătit cauzele necesare pentru unele efecte, care se vor petrece în mod necesar. Dar unele cauze contingente să se petreacă în mod contingent, conform cauzelor proxime¹.

La prima obiecție spunem că efectul providenței divine nu este numai ca ceva să se întâmple în orice mod, ci ca toate să se petreacă

¹Se consideră că însăși Cauza primă, odată presupusă providența, adică preordonarea eternă a tuturor lucrurilor, totul devine necesar. Dar și aci nu e decât un adevăr de punct de vedere și de o necesitate de supoziție. Lucrurile nu sunt în mod absolut, ce sunt în Dumnezeu, ci sunt în sine, conform voinței divine, care le face să fie așa, nu de-a le obstrucționa.

sau în mod necesar sau contingent. De aceea tot ce providența divină dispune să se întâmple în mod necesar și infailibil: dar infailibilitatea și necesitatea devine contingentă, când rațiunea providenței divine stabilește că ceva să se petreacă în mod contingent¹.

La a doua obiecție vom spune că în acest fel ordinea providenței divine este neschimbată și sigură, întrucât ceea ce ea a prevăzut totul se întâmplă în felul în care ea a prevăzut, fie în mod necesar, fie contingent².

La a treia obiecție vom spune că ceea ce Boetius spune despre Providență, că este de neînfrânt și de neschimbat ține de certitudinea providenței, care nu e deficitară efectului ei, nici de felul cum se întâmplă cele ce a prevăzut. Nu se referă însă și la necesitatea efectelor, căci trebuie luat în considerare faptul că necesar și contingent sunt consecințe proprii ființei într-un fel sau altul³. De aceea caracterul de contingentă și necesitate (al ființelor) ține de providența divină, care e supremul purtător de grijă al tuturor ființelor și nu este impus dispozițiilor altor agenți particulari⁴.

¹ S-ar putea spune: acest lucru se petrece prin contingentă, dar acela totdeauna în mod necesar. Sau, acel lucru nu se petrece în mod necesar, dar e necesar să se petreacă, ceea ce e greșit. Sau, acel lucru e necesar doar prin supoziție abstractă, fără ca Dumnezeu să-l fi voit. Dar putem spune că Dumnezeu a voit ca un efect de contingentă sau de libertate, atunci ceea ce părea o cauză infailibilă de necesitate devine o cauză infailibilă de contingentă sau libertate.

² S-ar putea adăuga că această „fermitate” a operei divine are o valoare cu atât mai mare, dacă se află inclusă, fără a dăuna valorii complementare a unui simplu joc de situații în natură sau viața morală.

³ Despre ființă-în sine, nu în determinările ce o pot afecta, prin faptul că există și în măsura în care există, ea se ridică la Cauza primă. Thoma subliniază astfel suprema generalitate a acestei cauze divine, ca universală, care cuprinde deci diferențele, cele mai generale ale ființei, atât contingentul, cât și necesarul. Căci Dumnezeu a creat-o.

⁴ Acesta este deci ultimul cuvânt în aceasta problemă spinoasă. Previziunile și predeterminările providenței divine sunt infailibile și totuși nu fac evenimentele să devină necesare, pentru că Dumnezeu și cauzalitatea divină domină orice ființă, chiar înaintea despărțirii în contingent și necesar.

QUAESTIO XXIII

DESPRE PREDESTINARE

După studierea providenței divine, să vorbim acum despre predestinație și Cartea Vieții.

Despre predestinație se pun opt probleme:

1. Dacă predestinația se potrivește lui Dumnezeu. —
2. Dacă predestinația presupune și altceva. —
3. Dacă se potrivește cu Dumnezeu respingerea unor oameni.
4. De comparat predestinația cu alegerea, adică cei predestinați sunt aleși.
5. Dacă meritele constituie motivația și cauza predestinării, reprobării sau alegerii. —
6. Despre certitudinea predestinării, altfel spus dacă cei predestinați sunt absolut sigur salvați. —
7. Dacă numărul celor predestinați este sigur hotărât. —
8. Dacă predestinarea poate fi ajutată de rugăciunile sfinților.

CAPITOLUL 1

DACĂ OAMENII SUNT PREDESTINAȚI DE DUMNEZEU

La primul capitol procedăm așa:

1. Se pare că oamenii nu sunt predestinați de Dumnezeu. Căci spune Ioan Damaschinul (*De Fide Orth.*, 30): „Este necesar să știm că Dumnezeu cunoaște mai dinainte toate, însă nu predestinează toate. Știe mai dinainte toate cele ce țin de ioi oamenii, dar nu predestinează toate”. Dar meritele și lipsurile umane care sunt în noi sunt actele noastre, întrucât ne sunt lăsate de Dumnezeu liberului arbitru. Așadar, cele ce țin de merit și greșală nu sunt predestinate de Dumnezeu. Deci este înlăturată predestinarea oamenilor.

De asemenea, toate creaturile sunt dirijate spre scopul lor prin providența divină, cum s-a spus mai sus. Dar alte creaturi se spune că nu sunt predestinate de Dumnezeu. Deci nici omul.

De asemenea, îngerii sunt capabili de fericire că și oamenii. Dar îngerilor nu li se potrivește a fi predestinați, cum ar părea, deoarece ei n-au fost niciodată nefericiți, predestinația e însă propusă celor ce trebuie miluiți, cum spune Augustin (*De diversis quaest. ad Simpl.*, lib. II, 2). Deci oamenii nu sunt predestinați.

La fel, binefacerile oamenilor, date de Dumnezeu, revelate prin Sf. Duh, Sfinților Părinți, conform spuselor Apostolului Pavel (*Epistola I - Corinteni*, II, 12): „Noi însă n-am primit duhul acestei lumi, ci Duhul cel din Dumnezeu, ca să știm cele ce sunt dăruite de Dumnezeu”. Dacă deci oamenii ar fi predestinați de Dumnezeu, această predestinare ar fi cunoscută de cei predestinați. Ceea ce este fals.

Dar este contrar ce spune Apostolul Pavel (*Epistola către Romani*, VIII, 30): „Pe aceia care i-a predestinat, pe aceia i-a și chemat”.

Răspundem, spunând că este potrivit cu Dumnezeu ca să predestineze oamenii. Toate sunt supuse providenței divine cum s-a spus. De providență ține însă ordonarea lucrurilor spre scop, cum s-a spus. Scopul însă, spre care se îndreaptă lucrurile create de Dumnezeu este dublu: Unul care depășește proporția naturii create și însușirile ei; aici scopul este viața eternă, care constă în viziunea divină, care este mai presus de natura fiecărei creaturi, cum s-a arătat mai sus. Altul însă este proporționat cu natura, adică lucrurile create să poată să-1 atingă în funcție de virtutea naturii sale. La acela însă la care nu poate ajunge prin virtutea proprie naturală, atunci trebuie condus de altcineva; precum săgeata este trimisă de săgetător la țintă. Tot așa, la propriu vorbind, creatura rațională, care e capabilă de viață eternă, este condusă prin sine ca

un transfer divin. Rațiunea acestui transfer preexistă în Dumnezeu, tot așa cum în el este și rațiunea ordonării tuturor spre scop, cum s-a spus, care e providența. Tot așa cum ideea unui lucru de făcut există în mintea autorului, este ca un fel de preexistentă a lucrului ce trebuie făcut de el. Așadar, rațiunea prezisei transiteri a creaturii raționale spre scopul său, care e viața eternă, se numește predestinație; căci destinare înseamnă trimitere. În felul acesta trebuie înțeles sensul de predestinare, cu privire la obiecte, este o parte a providenței¹.

La prima obiecție vom spune că Ioan Damaschinul numește predestinație impunerea unei necesități, precum în lucrurile naturale, care sunt determinate de unul. Aceasta seamănă cu ce s-a spus mai sus, că Dumnezeu „nu vrea răul, nici nu impune virtutea”. Deci predestinarea nu este exclusă².

La a doua obiecție vom spune că creaturile iraționale nu sunt capabile de-un scop care depășește capacitatea naturii umane. Ar fi deci impropriu să vorbim aci de predestinare. Cu toate că uneori se numește, în mod abuziv, predestinare, la vreun alt scop.

La a treia obiecție vom spune că îngerilor li se potrivește ideea de predestinare ca și oamenilor, chiar dacă n-au fost niciodată nenorociți. Căci *mișcarea* nu primește denumirea de la termenul de la care pornește, ci de la cel spre care merge. Întru nimic nu se referă, când e vorba de termenul de-a *deveni albs* dacă acela ce devine alb a fost înainte negru sau galben sau roșu. La fel nici noțiunea de *predestinare*, dacă cineva este destinat în viața eternă la statutul de mizerie sau nu. — S-ar putea chiar spune că orice obținere de bine depășește datoria celui căruia i se acordă, și ține deci de milostivirea divină, cum s-a spus.

La a patra obiecție vom spune că, chiar dacă unora li se acordă, printr-un privilegiu special, o predestinare, nu e obligatoriu să se acorde tuturor. Deoarece în felul acesta cei ce nu sunt predestinați ar dispera, iar cei predestinați, considerându-se asigurați, ar neglija îndatoririle lor.

¹Predestinarea reprezintă, dacă se poate spune, un capitol special în problema providenței, capitol consacrat destinelor supranaturale, în interiorul destinelor generale, care le sunt subordonate, căci „totul este pentru cei aleși”. Când Thoma spune acest lucru o face pentru a îndepărta orice idee de compartimentare a gândirii divine.

²Nu se neagă aici că predestinarea n-ar fi o determinare a mântuirii. Ceea ce se neagă este că ea ar fi o determinare a liberului-arbitru de a nu putea să se salveze. Thoma crede că Dumnezeu are puterea transcendentă de-a determina un fapt, fără a determina cauza lui de a-1 produce exclusiv, fără a fi necesar sau inevitabil în el însuși.

CAPITOLUL 2

OARE PREDESTINAȚIA PRESUPUNE CEVA ÎN PREDESTINAT?¹

La al doilea capitol procedăm așa:

1. Se pare că predestinarea presupune ceva în cel predestinat. Dar orice acțiune presupune o pasiune. Dacă deci acțiunea de predestinare este în Dumnezeu trebuie ca sentimentul predestinării să existe și în predestinat.

De asemenea, Origenes spune că (în interpretarea textului din *Epistola către Romani*, I, 4, Cine este predestinat): „Predestinarea este a aceluia care există”. Dar Augustin spune în cartea *De Praedestinatione Sanctorum*: „Ce este oare predestinarea decât destinul fiecăruia?”. Deci predestinația nu este decât preexistenta fiecăruia. Astfel se pune ceva în cel predestinat.

De asemenea, preparare înseamnă ceva în curs de pregătire. Dar predestinarea este pregătirea binefacerilor lui Dumnezeu, cum zice Augustin, în cartea *De Praedestinatione Sanctorum* (cap. XIV). Așadar este ceva anume în cel predestinat.

La fel, nu se poate pune ceva temporal în definirea a ceva etern. Dar grația, care este ceva temporal, este pusă în definiția predestinării. Căci predestinarea (*Sent.*, dist. 40) este „pregătirea grației în prezent și gloria în viitor”. Deci predestinația nu e ceva etern. Ea trebuie să fie deci nu în Dumnezeu, ci în predestinat. Căci orice există în Dumnezeu este etern.

Dar este contrar ce spune Augustin că predestinație înseamnă preștiința binefacerilor. Dar preștiința nu constă în cele preștiute, ci în cel ce știe mai dinainte. Deci nici predestinația nu stă în cei predestinați, ci în cel ce predestinează.

Răspundem spunând că predestinația nu e ceva independent, ci în însuși cel ce predestinează. S-a spus mai sus că predestinația e o parte a providenței. Providența însă nu există în lucrurile prevăzute, ci este ceva gândit în intelectul celui ce prevede, cum s-a spus mai sus. Dar executarea providenței, care se numește *comandare* este *pasivă* în cei ce sunt guvernați. Este însă *activă* în comandant. Este deci limpede că predestinarea este ceva gândit în conducerea altora spre salvarea eternă, care e în mintea divină. Executarea însă a acestui ordin e pasivă în cei predestinați, însă activă în Dumnezeu. Această executare a predestinării este însă o vocație și o măreție,

¹Nu e vorba aici de-a ști dacă faptul că o ființă predestinată trebuie să aibă în sine un caracter, fie substanțial, fie accidental, pe care să se bazeze această denumire, chiar dacă ar fi vorba de existența lui reală.

după cum spune Apostolul Pavel (*Epistola către Romani*, VIII, 30): „Pe cei care i-a predestinat, pe aceia i-a chemat și pe cei ce i-a chemat i-a și glorificat”.

La prima obiecție vom spune că acțiunile ce trec în materia exterioară cuprind în ele pasiune, precum acțiunea de încălzire sau tăiere, nu însă acțiunile care rămân în agent, precum inteligența și voința, cum s-a spus mai sus. O asemenea acțiune este predestinarea. Așadar, predestinarea nu pune ceva în cel predestinat. Dar executarea ei, care trece în lucruri externe, pune în ele un efect.

La a doua obiecție spunem că destinația presupune ceva ca misiune reală unui subiect și un termen oarecare. Astfel, destinația nu e decât ce reprezintă. Altfel spus, destinația, ca misiune concepută de altă minte, după sensul lui *a destina*, adică ceea ce noi ne propunem în minte cu fermitate. În acest sens se spune la *Macabei* (II, 20), că Eleazar „s-a hotărât să nu admită lucruri nepermise din cauza dragostei de viață”. Așa că destinație poate să fie și ce nu există. Dar predestinație, prin faptul că implică anterioritate, poate să se refere și la ceva ce nu există, în sensul cuvântului *destinație*.

La a treia obiecție spunem că pregătirea este dublă. Una ar fi pregătirea pacientului pentru a suferi; și aceasta se face asupra pacientului. Alta este pregătirea agentului pentru ce trebuie să facă; și aceasta se face asupra agentului. Și așa o pregătire este predestinația, precum un agent se spune că se pregătește prin intelect spre a acționa, în măsura în care își preconizează în minte cum să facă opera. Tot așa Dumnezeu, din eternitate a pregătit pentru cele ce trebuiau predestinate, concepând rațiunea ordinii lor pentru salvare.

La a patra obiecție spunem că grația nu este inclusă în definiția predestinației, ca și cum ar exista ceva în esența sa, ci doar în măsura în care predestinația se raportează la grație, precum cauza la efect și actul la obiect. Nu urmează deci că predestinația ar fi ceva temporal¹.

¹Ca un efect al predestinării sunt acordate grațiile ce duc la mântuire. Actul de-a predestina se referă deci la grație, ca un obiect ulterior de acțiune.

CAPITOLUL 3

OARE DUMNEZEU REFUZĂ GRAȚIA VREUNUI OM?

La al treilea capitol procedăm așa:

1. Se pare că Dumnezeu nu refuză grația sa nici unui om. Căci nimeni nu refuză ceva celui pe care-l iubește. Iar Dumnezeu iubește pe fiecare om, cum spune *Cartea înțelepciunii lui Solomon* (II, 24- 25): „Căci Tu, Doamne, iubești toate Cele ce sunt și nu urăști nimic din cele ce ai făcut”.

Deci Dumnezeu nu respinge pe nimeni.

De asemenea, dacă Dumnezeu ar respinge pe cineva ar trebui să fie respingerea celor respinși, ca predestinarea celor predestinați. Dar predestinarea este cauza salvării celor predestinați. Deci respingerea ar fi cauza pieirii celor respinși. Or acest lucru este fals, căci zice *Hoșea* (XIII, 9): „Pieirea ta prin tine Israele și numai de la Mine ajutorul tău”. Deci Dumnezeu nu respinge pe nimeni (de la grația lui).

La fel, nu trebuie imputat nimănui ceva ce nu poate fi evitat. Dar dacă Dumnezeu refuză pe cineva, acest refuz nu-l poate împiedica să piară. Căci spune

Eclesiastul (VII, 13): „Cercetează opera lui Dumnezeu, căci nimeni nu poate să îndrepte ce el însuși a stricat”. Așadar, nu ar trebui să se reproșeze oamenilor propria lor pieire. Acest lucru este însă fals. Dumnezeu nu refuză pe nimeni.

Dar este contrar ce spune profetul *Malahia* (I, 2-3): „Pe Iacob 1-a iubit, iar pe Esau 1-a urât”.

Răspundem spunând că Dumnezeu respinge pe unii oameni. S-a spus mai sus că predestinația este o parte a providenței. Iar din providență face parte ideea de-a permite unele defecte în lucruri, care nu se supun providenței, cum s-a spus. Așadar, cum prin providența divină oamenii sunt sortiți vieții eterne, este totuși permis divinei providențe să permită unora să se sustragă acestui țel. Și aceasta se numește respingere¹.

Dacă, așadar, precum predestinația este o parte a providenței, cu privire la aceia cărora divinitatea le-a destinat salvarea veșnică, tot așa respingerea este o parte a providenței, cu privire la aceia care se

¹Se vede că reprobare are un sens mai ales negativ. Nu este o condamnare, nici o respingere, doar neadmitere, al cărei efect rămâne în contul creaturii care are liber arbitru. Este deci o predestinare la fericire, dar nu este o predestinare la nenorocire.

îndepărtează de la acest țel¹. De aici reiese că respingerea nu desemnează o simplă preștiință, ci adaugă ceva conform rațiunii, cum s-a spus despre providență. Cum însă predestinația include voința de-a acorda grație și glorie, tot așa respingerea include voința de-a permite cuiva să cadă în greșală, și să-și primească pedeapsa condamnării pentru păcat².

La prima obiecție vom spune că Dumnezeu iubește pe toți oamenii și chiar toate creaturile sale, întrucât vrea tuturor binele. Totuși nu dorește tuturor acest bine în același fel. Așadar, întrucât unora nu le vrea acest bine, care e viața eternă, se spune că pe ei îi urăște, sau îi respinge³.

La a doua obiecție vom spune că altfel se înțelege respingerea motivată decât predestinarea. Căci predestinarea e cauza și pentru acela ce speră în viața viitoare a predestinaților, adică gloria, și pentru acela care o primește în prezent, adică grația (iertarea). Respingerea nu este deci cauza a ceea ce se petrece în prezent, adică o cauză a păcatului, ci este cauza părăsirii lui de către Dumnezeu⁴. Dar aceasta este totuși cauza celor ce se vor petrece în viitor, adică pedeapsa eternă. Dar culpa provine din liberul arbitru al aceluia care este respins și îi este retrasă grația. În felul acesta se verifică spusele profetului: „Pieirea ta prin tine, Israele”.

La a treia obiecție spunem că respingerea de către Dumnezeu a unei creaturi nu poate evita cuiva puțința de-a greși. De aceea, când se spune că cel respins nu poate căpăta grația⁵ nu trebuie înțeleasă imposibilitatea absolută, sau condițională, cum s-a spus că cel predestinat este salvat în mod necesar, ci o necesitate condiționată, care nu contrazice liberul arbitru.

¹Thoma spune că Dumnezeu destinează pe cei aleși la salvarea eternă, dar nu spune că destinează pe cei condamnați la pieire. Spune că ei decad, ceea ce-ar presupune oarecum voința lui Dumnezeu, căci el spune că acest lucru ține de providență. Dar această voință divină este doar ceva permisiv, nu însă ceva formal-categoric.

²Voința de-a aplica o pedeapsă pentru păcat, contrar voinței permissive a păcatului este o voință pozitivă spre binele justiției.

³Trebuie subliniat cu grijă sensul negativ al acestor termeni. Ei sunt introduși pe motive scripturistice, mai ales ale Vechiului Testament.

⁴Nu trebuie înțeles că Dumnezeu abandonează vreo ființă, în sensul că îi refuză grația necesară spre a se mântui. Orice ființă, conform credinței catolice, este înzestrată cu toate grațiile necesare și suficiente mântuirii. E vorba însă de corespondența și perseverență finală, care nu sunt date nimănui, le primesc doar cei aleși.

⁵Se referă tot la grațiile decisive, în special perseverența finală.

CAPITOLUL 4

DACĂ CEI PREDESTINAȚI SUNT ALEȘI DE DUMNEZEU

La al patrulea capitol procedăm așa:

1. Se pare că predestinații nu sunt aleși de Dumnezeu. Căci zice Dionysios (*De Div. Nom.*, IV), că precum soarele nu alege toate corpurile spre care își emite lumină, tot așa Dumnezeu bunătatea sa. Dar bunătatea divină în mod deosebit se comunică tuturor după participare la grație și glorie. Deci Dumnezeu prin alegere comunică grația și gloria. Deci ține de predestinare.

De asemenea, alegerea se face asupra celor ce există. Dar predestinarea din veci se referă și la cei ce nu trăiesc. Deci predestinarea se face prin alegere asupra oricui.

La fel, alegerea impune o selecție. Dar Dumnezeu „vrea ca toți oamenii să fie salvați”, cum spune Apostolul Pavel (*Epistola către Timotei*, II, 4). Deci predestinația care preordonează oamenii spre salvare se face prin alegere.

Dar este contrar ce spune Apostolul Pavel, la *Epistola către Efeseni* (I, 4): „Ne-a ales pe noi el însuși, încă de la facerea lumii”.

Răspundem spunând că predestinația, în mod rațional, presupune alegere și alegerea presupune dragoste¹. Rațiunea este că predestinația, cum s-a spus, este parte a providenței. Providența însă, și cu prudența, își are rațiunea în intelect, ca o pregătire a ordonării altora spre scop, cum s-a spus². Nu însă ceva de comandat organizarea altora spre scop, decât dacă a existat voința spre scop³. Așadar, predestinarea unora spre salvare presupune, în mod rațional, că Dumnezeu ar vrea salvarea lor. Și de aceasta ține alegerea și dragostea. Dragostea însă, întrucât vrea ca aceia să primească binele acesta al salvării eterne. Căci *a iubi* înseamnă a voi binele cuiva, cum s-a spus. Alegerea însă, în măsura în care acest bine îl voiește unora mai curând ca altora, pe care i-a refuzat, cum s-a spus.

Dar alegerea și dragostea sunt altfel întocmite la noi și la Dumnezeu. Voința de-a iubi, care e în noi, nu produce binele, ci din binele preexistent suntem îndemnați la dragoste. Deci noi alegem

¹Thoma insistă în mod rațional pentru a marca felul nostru de-a înțelege, căci în Dumnezeu nu există nici o distincție între actele sale.

²„Cu prudență” nu implică doar o simplă comparație, ci o asimilare într-un fel de repetiție, căci providența este actul esențial al prudenței.

³Comandamentul de care e vorba e un factor interior la Dumnezeu, nu un ordin din afară, care e un semn al voinței divine, dar nu se supune legii. Dumnezeu comandă multe lucruri, pe care nu le vrea cu o voință formală, cum vrea salvarea aleșilor, altfel n-ar mai fi păcătoși.

ceva pe care-l iubim și în acest fel alegerea precedă la noi dragostea¹. La Dumnezeu însă, situația e inversă, căci voința lui, care vrea binele celui pe care îl iubește, este cauza acelui bine pe care să-l aibă unul înaintea altora. Deci înseamnă că dragostea presupune alegere, în mod rațional și alegerea presupune predestinarea. Deci toți cei predestinați sunt aleși și iubiți.

La prima obiecție spunem că dacă luăm în considerare comunicarea bunătății divine în general, aceasta se face fără alegere, căci nu e nimeni care să nu participe la bunătatea lui, cum s-a spus. Dar dacă vorbim de comunicarea acestui bine unuia sau altuia nu se face fără alegere. Căci unele binefaceri unora se dau, altora nu se dau. Și deci în obținerea grației și gloriei este necesară alegerea.

La a doua obiecție spunem că atunci când voința de-a alege este provocată la cel ales de-un bine preexistent, atunci trebuie ca alegerea să fie asupra celor ce există, așa cum se întâmplă în alegerea noastră. Dar în Dumnezeu lucrurile se petrec altfel, cum s-a spus. De aceea spune Augustin (*Sermone ad Populum*, XXVI): „Chiar când Dumnezeu alege pe cei care nu trăiesc, el nu greșește în alegerea să”.

La a treia obiecție vom spune că, așa cum s-a mai spus, Dumnezeu vrea ca toți oamenii să fie salvați, este vorba de-o hotărâre antecedentă, care nu e pur și simplu o voință în sens absolut, ci în funcție de ceva anume. Ea nu e însă o voință consecventă, cum ar trebui să fie o voință în sens absolut.

¹Dar și la noi dragostea e primul act al voinței, nu e neapărat condiționată de calitățile persoanei alese.

CAPITOLUL 5

DACĂ PRECUNOAȘTEREA MERITELOR AR FI CAUZA PREDESTINĂRII

La al cincilea capitol procedăm așa:

1. Se pare că preștiința meritelor ar fi cauza predestinării. Căci spune Apostolul Pavel (*Epistola către Romani*, VIII, 29): „Pe cei care i-a cunoscut mai dinainte, pe aceia i-a predestinat” și (*Epistola către Romani*, IX, 15): „De cine îmi va fi milă, pe acela îl voi milui”, iar în *Glossa* lui Ambrosius: „Voi da milostenia mea aceluia pe care-l știu dinainte că va veni la mine din toată inima sa”. Se pare deci că preștiința meritelor ar fi cauza predestinației.

De asemenea, predestinația divină include voința divină, care nu poate fi irațională. Cum predestinația e o propunere de-a fi miluit, cum spune Augustin (*De Divers. Quaest. ad Simplic*, I, 2). Dar nici nu poate fi altceva predestinarea decât preștiința meritelor. Deci preștiința meritelor este cauza și motivația predestinării.

La fel, „nu este nedreptate în Dumnezeu”, cum spune Apostolul Pavel (*Epistola către Romani*, IX, 14). Nedreptate însă ar fi să se dea răsplată egală la fapte inegale. Toți oamenii însă sunt egali și conform naturii lor și conform păcatului originar. Există însă la ei inegalitate în funcție de merite sau lipsă de merite, în propriile lor fapte. Prin urmare, Dumnezeu pregătește oamenilor răsplăți inegale, predestinând sau respingând, numai prin preștiința diferențelor de merite.

Dar este contrar ce spune Apostolul Pavel (*Epistola către Tiț.*, III,) „Ne-a mântuit nu după faptele dreptății ce le-am făcut, ci după milostenia sa”. Însă așa cum ne-a salvat pe noi, așa ne-a predestinat pe noi să fim salvați. Deci nu preștiința meritelor este rațiunea sau cauza predestinării.

Răspundem spunând că, după cum predestinarea include voința, cum s-a spus, va trebui să căutăm rațiunea voinței divine. S-a spus însă mai sus că nu se poate afirma cauza voinței divine ca parte a unui act de voință, ci se poate afirma rațiunea ca parte a celor ce voiesc, întrucât Dumnezeu vrea ca un lucru să fie în locul altuia¹. Căci nu a fost nici o minte atât de fără sens, care să spună că meritele să fie cauza divinei predestinări, ca o parte din actul predestinării. Se pune însă problema dacă predestinarea, ca parte a efectului, ar avea altă cauză. Și în acest caz se pune problema dacă

¹Se reamintește formula completă a acestei doctrine: „Dumnezeu vrea ca acest lucru să fie pentru acela, dar nu vrea acest lucru din cauza aceluia.”

predestinarea se datorează ca un efect al predestinării cuiva pentru anumite merite¹.

Au fost într-adevăr unii care au spus că efectul predestinării a fost sortit cuiva din cauza meritelor preexistente în altă viață. Și aceasta a fost poziția lui Origene (*Peri Arhon*, 11, 9), care a considerat că sufletele oamenilor au fost create de la început, și, după diversitatea operelor lor, le-a fost sortit un anume statut în această viață, în care s-au unit cu corpurile. — Dar această părere o exclude Apostolul Pavel (*Epistola către Romani*, IX, 11-12), când spune: „Când ei încă nu se născuseră și nu făcuseră încă nimic bun sau rău, nu din faptele lor, ci din chemarea celui de sus, cum se spune, că cel mai mare va fi rob celui mai tânăr”.

Au fost însă și alții care au spus că meritele preexistente în această viață sunt rațiunea și efectul predestinării. Așa au propus Pelagienii, că binefacerile stau în noi, dar îndeplinirea lor stă în puterea lui Dumnezeu. Și astfel, în asta constă faptul că unuia i se acordă efectul predestinării, iar altuia nu, deoarece a făcut un început pregătindu-se, iar altul nu. — Dar și aici intervine Apostolul Pavel (*Epistola către Corinteni*, III, 5), când zice: „Noi nu suntem destul de capabili să- gândim ceva prin noi înșine, ca și cum ar veni din noi înșine”. Însă nu se poate găsi un principiu anterior gândirii. Deci nu se poate spune că a existat în noi un alt început, care să fie rațiunea predestinării.

Au fost însă alții care au spus că meritele care urmează efectul” predestinării sunt rațiunea predestinării. Este de înțeles că în acest scop, dă Dumnezeu din grația sa cuiva și a preordonat să i se dea (această grație) deoarece a știut mai dinainte că acela va folosi în bine această grație. Precum un rege ar da un cal unui soldat despre care știe că îl va folosi bine². Dar acești gânditori par să facă deosebire între ceea ce este din grație și ceea ce este din liberul arbitru, ca și cum n-ar putea fi la fel în unele sensuri. Este deci clar că ceea ce este grație este efectul predestinării și nu se poate atribui ca rațiune a predestinației, așa cum s-ar subînțelege prin predestinare. Așadar, dacă orice altceva ar fi, cu privire la noi, rațiunea predestinării, aceasta ar fi din cauza predestinării. Nu se poate însă distinge de aici ce ține de liberul arbitru și ce ține de predestinare. După cum nu se poate distinge ce provine din cauza secundă și ce din cauza primă. Dar divina providență produce efecte prin operațiuni ale unor cauze secunde, cum s-a spus mai sus; deci și ceea ce provine din liberul arbitru face parte din predestinație. Vom răspunde deci că efectele predestinării le putem considera în dublu sens. Într-un sens, în particular. Și cum nimic nu împiedică

¹Așadar, efectele predestinării sunt în primul rând grația și apoi gloria.

²Chiar Augustin Aureliu vorbea mai întâi în sensul acestei păreri, apoi a respins-o.

vreun efect al predestinării să fie cauza și rațiunea altui efect, un efect posterior al unui efect anterior, ca rațiune a unei cauze finale; sau invers, unul anterior al unui efect posterior, conform unei rațiuni a cauzelor meritelor, care se rezumă la o însușire a materiei¹. Așa cum, dacă am spune că Dumnezeu a preordonat să i se acorde cuiva gloria prin merite, iar aluia a preordonat să i se acorde grația ca să merite gloria. — În alt fel se poate considera efectul predestinării în general. Dar este imposibil ca efectul în general al predestinării să aibă o cauză oarecare din partea noastră. Deoarece orice este în om puterea de a-și realiza salvarea proprie, totul trebuie interpretat ca fiind sub efectul predestinării, chiar și însăși pregătirea sa pentru grație. Nimic nu se poate realiza decât cu ajutorul divin, după cum spune Scriptura, *Thren. Ultimi* (21): „Ajută-ne pe noi, Doamne, și ne vom întoarce la tine”. Căci predestinarea are totuși relație, prin efectele sale, cu rațiunea divinei bunătăți, spre care este îndreptat orice efect al predestinării spre un scop, și pe care îl precede, conform principiului primului motor².

La primul argument vom spune că folosul grației preștiate nu constituie rațiunea primirii grației decât în ordine de cauză finală, cum s-a spus³.

La al doilea argument vom spune că predestinația își are rațiunea ca parte a efectului, în general, în însăși bunătatea divină. În particular țifisă, un efect este rațiunea altui efect, cum s-a spus.

La al treilea argument vom spune că în însăși bunătatea divină constă suprema rațiune a predestinării unora și a respingerii altora⁴. Așa că dacă se spune că Dumnezeu a făcut toate din cauza bunătății sale, este că bunătatea divină este prezentă în toate lucrurile. Este însă necesar că bunătatea divină, care în sine este una și simplă, să fie reprezentată în lucruri în forme diferite. De aceea lucrurile create nu pot atinge simplitatea (perfectiunii divine). De aici reiese că la complexitatea Universului sunt necesare diverse categorii de lucruri, dintre care unele ocupă în Univers un loc înalt, altele un loc infim. Și pentru ca multiformitatea gradelor să se conserve în lucruri, Dumnezeu permite să se întâmple unele lucruri rele, care însă nu împiedică multe lucruri bune, cum s-a spus.

Așadar, dacă luăm în considerare întregul neam omenesc, precum facem și cu întreaga diversitate a lucrurilor în Univers. A voit

¹ Chiar dacă dispozițiile materiei sunt efectele forțelor fizice, meritele lor sunt ale providenței care le încoronează.

² Ca final, bunătatea divină reprezintă un ideal, și acest ideal este cel care, în felul nostru de-a gândi, mișcă voința divină să predestineze și să organizeze, ca un agent motor, efectele predestinării.

³ În ordinea cauzelor finale, preștiința folosirii în bine a grației este cauza care conferă grația, în sensul că Dumnezeu, celor aleși le conferă grația pentru obținerea gloriei viitoare. Cu privire la reprobare, Thoma este reticent. Păcatul și răul sunt în întregime străine de intențiile divine.

⁴ Această sentință, aparent paradoxală, se explică mai bine când ne amintim de sensul mai ales negativ al cuvântului reprobare.

însă Dumnezeu că dintre oameni, în privința unora, pe care i-a predestinat, bunătatea sa să fie reprezentată în forma milei care iartă, iar pe alții, pe care i-a respins, să (fie prezentă) prin justiția care pedepsește. Aceasta este rațiunea prin care Dumnezeu pe unii îi alege, pe alții îi respinge¹. Și acest lucru vrea să-l spună Apostolul Pavel (Epistola către Romani, IX, 22-23): „Voind Dumnezeu să-și arate mânia (adică pedeapsa prin justiție) și să-și facă cunoscută puterea sa, cu multă răbdare a cruțat mâniei făcute pentru pieire, ca să arate bogățiile slavei sale în vasele îndurării, pe care le-a pregătit pentru gloria să”. Iar la Epistola 11-Timotei (II, 20) spune: „într-o casă mare nu sunt numai vase de aur și argint, ci și de lemn și de lut; unele sunt pentru onoare, altele pentru trebuințe de rând”.

Dar de ce unii sunt aleși pentru glorie și alții sunt respinși nu există altă explicație decât voința divină. De aici și ce spune Augustin cu privire la Ioan (Tract., XXVI): „Pentru ce acesta trage și acela nu trage nu căuta să judeci, dacă nu vrei să greșești”. Precum în lucrurile naturale se poate găsi o explicație, că materia primă este într-un tot uniformă, totuși o parte a ei este sub formă de foc, alta sub formă de pământ, făcută de Dumnezeu la început, cu scopul adică să fie diversitate a speciilor în lucrurile naturale. Dar de ce această parte a materiei este sub forma aceasta, iar altă sub altă formă, acest lucru depinde de simpla voință a lui Dumnezeu. După cum din simpla voință a artistului depinde ca această piatră să fie de această parte a peretelui, și aceea în altă parte; deci nevoile artei cer ca una să fie aci și alta în altă parte.

Nici nu se poate spune că din această cauză există nedreptate la Dumnezeu, dacă el a pregătit la ființe neegale lucruri neegale. Acest lucru nu ar fi contrar noțiunii de justiție, dacă efectul predestinării ar trebui să redea un drept, nu să fie dat din grație. Însă în cele ce sunt date din grație poate fi permis să se dea cuiva mai mult sau mai puțin, cât timp nu depășește datoria și nu prejudiciază justiția. În acest sens spune și Tatăl (*Pater familias*) din *Evangelia după Matei* (XX, 14-15): „Ia ce este al tău și pleacă; au nu îmi este mie permis să fac ce vreau?”.²

¹ Această departajare nu trebuie concepută ca o distribuire a rolurilor într-o piesă scrisă în întregime de autor. Rolurile sunt toate frumoase, dar se permit erori ale unor actori, piesa însă ajunge la finalul scontat. Este vorba de-o voință divină — semipozitivă și semipermisivă. Permite răul dar cu o voință pozitivă face ca răul să fie pedepsit prin justiție.

² Ceea ce Dumnezeu nu refuză niciodată este grația suficientă pentru mântuire. Plusul decisiv pe care-l dă cui vrea este grația eficace și în primul rând grația perseverenței finale.

CAPITOLUL 6

DACĂ PREDESTINAȚIA ESTE SIGURĂ

La al șaselea capitol procedăm așa:

1. Se pare că predestinația nu este sigură. Că spune *Apocalipsa* (II, 11): „Ține ce ai, să nu-ți ia altul cununa ta”, iar Augustin (*De Corrept. et Grația*, cap. XIII): „Altul n-ar putea primi dacă n-ar pierde acesta”. Poți deci să câștigi sau să pierzi coroana, acesta este efectul predestinării. Deci predestinarea nu e sigură.

De asemenea, unui lucru posibil nu-i urmează niciodată ceva imposibil. Este posibil însă ca cineva să fie predestinat, de exemplu Petru, acesta să păcătuiască, și atunci este ucis. Or, în această ipoteză urmează că efectul predestinării este împiedicat. Acest lucru nu e imposibil. Deci predestinația nu e ceva sigur.

De asemenea, orice Dumnezeu a putut să facă, poate și acum. Acum Dumnezeu a putut să nu predestineze pe cel predestinat. Deci și acum poate să nu predestineze. Deci predestinarea nu e un lucru sigur.

Ar *acest fapt contrazice* ce spune mai sus (*Epistola către Romani*, II, 29): „Pe cei care i-a cunoscut mai dinainte i-a și predestinat”, iar Augustin spune în *Glossa (De Dono Perseverentia*, cap. XIV): „Predestinarea este preștiința și pregătirea binefacerilor lui Dumnezeu, prin care în mod foarte sigur salvează pe cei salvați”.

Răspundem spunând că predestinării îi urmează, în mod foarte sigur și infailibil, efectul său. Ea nu antrenează totuși o necesitate, în felul în care un efect parvine adică dintr-o necesitate. S-a spus mai sus că predestinația este o parte a providenței. Dar nu toate cele ce sunt supuse providenței sunt și necesare. Unele lucruri se întâmplă în mod incidental, în funcție de condiția cauzelor proxime, pe care providența divină le-a ordonat spre aceste efecte. Și totuși ordinul providenței este infailibil, cum s-a spus. Așadar, și ordinul predestinării e sigur. Și totuși liberul arbitru nu este suprimat în cele ce provin doar prin contingentă, din efectele predestinării.

În această problemă va trebui să luăm în considerare ceea ce s-a spus mai sus despre știința divină și despre voința divină, care nu interzice contingentă în lucruri, chiar dacă sunt foarte sigure și infailibile.

La prima obiecție vom spune că ceea ce se numește coroana cerească poate fi a oricui, în dublu sens. Într-un fel, prin predestinare divină și în acest fel nimeni nu-și pierde coroana. În alt fel, printr-un merit al grației, întrucât ceea ce merităm ne aparține

într-un fel oarecare, în acest sens fiecare își poate pierde coroana, ca unnaare a unui păcat mortal. Altul însă primește coroana pierdută, întrucât este substituit altuia. Dar Dumnezeu nu permite ca unii să cadă în timp ce alții se ridică, conform celor spuse în *Iov* (XXXIV, 24): „El zdrobește pe mulți și nenumărați (oameni puternici) și pune pe alții în locul lor”. Așa cum, în locul îngerilor căzuți au fost puși oameni (sfînți) și în locul Iudeilor au fost puse Neamurile (*Gentiles*).¹ Astfel, o ființă e substituită alteia în stare de grație, primește coroana altuia, care a decăzut, căci și de binele făcut se va bucura în viața eternă, întrucât fiecare se bucură de binele făcut, nu numai de el însuși, ci și de cel făcut de altul².

La a doua obiecție vom spune că este foarte posibil ca acela care e predestinat să moară în stare de păcat mortal, dacă este considerat ca atare; totuși acest lucru este imposibil, întrucât acest lucru nu se poate întâmpla, dat fiind că acela este predestinat. De unde nu reiese că predestinarea poate fi înșelată.

La a treia obiecție vom spune că deoarece predestinarea include voința divină, cum s-a spus, și că Dumnezeu vrea binele pentru orice creatură, însă acest lucru e necesar doar prin supoziție, doar din cauza imutabilității voinței divine, nu totuși în mod absolut. Așa spunem deci că aici e vorba de predestinație. De aici nu trebuie însă înțeles că Dumnezeu nu poate predestina pe cel care-l predestinează, dacă înțelegem prin asta ceva compozit. Este permis însă a-l considera în sens absolut, adică Dumnezeu poate predestina pe cineva sau poate să nu-l predestineze. Dar această afirmație nu poate să înlăture certitudinea predestinării.

¹Ideea tradițională a teologiei catolice este că oamenii aleși țin locul îngerilor căzuți și consolează astfel cerul de pierderea lor. Altă idee ar fi că numărul celor aleși este fixat după criterii misterioase și că o pierdere e totdeauna compensată în mod providențial printr-un câștig.

²Cerul creștin nu e individualist, el realizează o comuniune a sfinților. Dar în această comuniune universală există gradații și cazuri diferite.

CAPITOLUL 7

OARE NUMĂRUL PREDESTINAȚILOR ESTE SIGUR?

La al șaptelea capitol procedăm așa:

1. Se pare că numărul predestinaților nu e sigur. Numărul la care se poate aduce un adaos nu e sigur. Iar numărul predestinaților poate să aibă un adaos, cum s-ar părea. Căci se spune la *Deuteronom* (I, 11): „Domnul Dumnezeu nostru a adăugat la acest număr multe mii”, la care o *Glossă* adaugă: „adică numărul definit de Dumnezeu, care cunoaște care sunt ai săi”. Deci numărul predestinaților nu este sigur.

De asemenea, nu se poate preciza de ce Dumnezeu destinează spre salvare un anumit număr de oameni, mai curând decât altul. Dar nimic la Dumnezeu nu e stabilit fără rațiune. Deci nu e sigur numărul celor ce vor fi salvați de Dumnezeu.

La fel, acțiunile lui Dumnezeu sunt mai desăvârșite ca cele ale naturii. Însă în acțiunile naturii binele se găsește în mai multe cazuri, iar defecte și rele mai puține. Dacă deci de către Dumnezeu se stabilește numărul celor ce vor fi salvați, mai mulți ar fi vrednici de salvare decât de condamnare. Acest lucru ar contrazice însă cele arătate de *Evangelia după Matei* (VII, 13-14) că: „Largă și spațioasă este calea care duce la pierzare și mulți sunt cei care intră prin ea, dar îngustă este poarta și strâmtă este calea care duce la viață, și puțini sunt cei care o află”¹. Nu este deci predestinat de Dumnezeu numărul celor ce vor fi salvați.

Dar este contrar ce spune Augustin în cartea *Correptione et Grația* (cap. XIII): „Este sigur numărul celor predestinați, care nici nu poate crește, nici a se micșora”.

Răspundem spunând că numărul predestinaților e sigur. Spun însă unii că este sigur doar formal, nu însă și materialmente. Este sigur că dacă am spune că o sută sau o mie vor fi salvați nu e însă sigur dacă aceștia sau aceia. Dar acest fapt suprimă certitudinea predestinației despre care am vorbit mai înainte². Deci trebuie să spunem că numărul predestinaților de către Dumnezeu este sigur, nu numai formalmente, ci chiar materialmente.

Dar trebuie observat că numărul celor predestinați de Dumnezeu e cert, întrucât nu se referă numai la cunoașterea divină, adică

¹Mulți nu sunt de acord cu semnificația pe care Thoma o acordă acestui text. Ei nu văd aci decât o constatare a ceea ce se petrece pe pământ, nu o profeție a viitorului decisiv și etern.

²S-a spus mai sus că predestinarea are totdeauna efect. Dar în ipoteza de aici un om ar putea să fie predestinat și totuși să se mântuie. În acest sens predestinarea ar fi ceva nesigur.

Dumnezeu știe care vor fi salvați. În acest sens, la Dumnezeu e sigur chiar numărul picăturilor de ploaie și al firelor de nisip ale mării, chiar în sensul definiției și al alegerii cuiva.

În evidența acestui lucru trebuie să știm că orice agent tinde spre ceva bine definit, cum se vede din cele spuse cu privire la infinit. Oricine însă intenționează ceva pe măsura efectului său reflectează la un oarecare număr dintre părțile esențiale ale lui, care se cer perfecțiunii totului. El însă nu alege un număr oarecare în sine, care să nu fie necesar în mod important, ci doar pentru altceva, dar alege în acel număr cât să fie necesar pentru scopul său. Așa cum un arhitect imaginează o măsură determinată a unei case, și chiar stabilește precis numărul zidurilor pe care vrea să le facă pentru casă și determină numărul măsurilor pereților și acoperișului. Nu stabilește însă și numărul precis al pietrelor, ci stabilește un total care să fie suficient pentru a înălța pereții la o anumită măsură.

Așadar, trebuie să considerăm că este la Dumnezeu, cu privire la întregul Univers, care este opera sa. Va preordona însă cum trebuie să fie acest Univers în întregime și numărul convenabil de părți ale lui esențiale, adică acele părți care se referă la eternitatea sa, adică atâtea sfere, atâtea stele, atâtea elemente, atâtea specii de lucruri¹. Lucrurile însă coruptibile, în mod individual, nu sunt ordonate spre binele Universului în principal, ci doar că lucruri secundare, în măsura în care prin ele se salvează binele speciei. Deci, deși Dumnezeu știe numărul tuturor indivizilor, nu chiar numărul boilor sau muștelor sau altora de felul acestora, nu este preordonat la Dumnezeu, ci totalul din fiecare produs de divina providență, care să fie suficient pentru conservarea speciilor.

Din toate creaturile însă, în special sunt ordonate spre binele Universului creaturile raționale, care într-un fel oarecare sunt incoruptibile și în mod special cele ce obțin beatitudinea, deoarece ating scopul suprem. Este deci cert că la Dumnezeu numărul predestinaților, nu numai prin cunoaștere, ci chiar printr-un fel de predefiniție principală. Nu tot așa stau lucrurile întru totul cu privire la numărul celor respinși, căci aceștia s-ar părea că sunt preordonați de Dumnezeu în numărul celor aleși pentru bine, căci el dorește ca toți să coopereze în bine.

Care să fie însă numărul tuturor predestinaților, spun unii că vor fi salvați dintre oameni, atâția câți îngeri au decăzut². După alții vă fi

¹În comentariul la cartea Despre cer a lui Aristotel, Thoma nu consideră printre părțile esențiale ale Universului pe cele perisabile. Unii comentatori (ex. Cajetan) consideră că e vorba de Univers în substanța sa profundă, nu în părțile sale fragile, deși transformări admirabile; Universul ca natură corporală, nu ca un cosmos, adică în perfecțiunea frumuseții sale. Acest lucru nu duce, după vederile moderne, la o durată permanentă a fiecărei specii de ființe. Căci comorile de durată, în ansamblu, ce-a fost se compară cu ce e.

²Această opinie presupune că Dumnezeu a voit să-și populeze cerul cu un număr oarecare de ființe, îngeri sau oameni, și prevăzând căderea unor îngeri, a predestinat unii oameni să-i înlocuiască.

câți sunt îngerii credincioși¹. După alții încă, vor fi atâția câți îngeri decăzuți; ba chiar, mai mult, câți îngeri au fost creați². Dar mai bine să spunem că singur Dumnezeu cunoaște numărul celor aleși, care vor beneficia de fericirea supremă.

La prima obiecție vom spune că acel cuvânt din *Deuteronom* trebuie înțeles a se referi la aceia care sunt dinainte cunoscuți de Dumnezeu, cu referire la justiția prezentă. Al căror număr însă și crește și scade, nu însă și numărul predestinaților.

La a doua obiecție vom spune că motivația cantității fiecărei părți trebuie înțeleasă prin proporția ei la total. Așa este la Dumnezeu rațiunea pentru care a făcut toate stelele, sau atâtea soiuri de lucruri și care a predestinat atâția oameni, în proporția părților principale și binelui Universului.

La a treia obiecție vom spune că binele proporțional stării comune a naturii se realizează de cele mai multe ori, iar defectul de la acest bine de mai puține ori. Dar binele care depășește starea obișnuită a naturii se regăsește de mai puține ori, iar defectul de la acest bine de mai multe ori. Așa se întâmplă că sunt mai mulți oameni care au o suficientă cunoștință despre conduita vieții lor și mai puțini cărora le lipsește această știință, care sunt numiți nebuni sau idioți. Dar sunt foarte puțini față de ceilalți, care ajung să aibă o înțelegere profundă a lucrurilor inteligibile. Cum însă beatitudinea eternă constă din viziunea lui Dumnezeu, depășește starea comună a naturii, mai ales prin aceea că este lipsită de grație, prin corupția păcatului originar, acei ce sunt salvați sunt mai puțini³. Și tocmai în acest fapt pare a consta maxima mizericordie a lui Dumnezeu, care înalță spre acea salvare pe unii, dintre care cei mai mulți sunt deficitari în raport cu cursul obișnuit și înclinarea naturală.

¹După această a doua teorie, ar putea fi vorba de-o înlocuire, de-a egaliza cele două specii.

²A treia teorie unește pe primele două. Se presupune la Dumnezeu intenția primă de-a popula cerul cu un număr egal de îngeri și oameni, dar din cauza căderii îngerilor s-a mărit numărul oamenilor predestinați.

³E un raționament puțin exigent. Puțini oameni sunt savanți, dar nici ceilalți nu sunt toți de disprețuit. S-ar putea presupune chiar că puțini oameni ar fi putut ajunge la viziunea lui Dumnezeu, dacă nu ar fi această alternativă: ori viziune, ori disperare.

CAPITOLUL 8

OARE PREDESTINAREA POATE FI AJUTATĂ PRIN RUGILE SFINȚILOR?

La al optulea capitol procedăm așa:

1. Se pare că predestinarea n-ar putea fi ajutată prin rugăciunile sfinților. Căci nimic etern nu poate proveni din ceva temporal. Prin urmare, ceva temporal nu poate ajuta la ceva ce-ar fi etern. Dar predestinarea este eternă. Cum deci rugăciunile sfinților sunt temporale, nu pot ajuta la ceva ce este predestinat de altcineva. Deci rugăciunile sfinților nu pot ajuta predestinării.

De asemenea, după cum nimeni nu are nevoie de sfat decât din cauza unei lipse de cunoaștere, tot așa nimeni nu are nevoie de ajutor decât din cauza unui defect al virtuții. Dar predestinarea divină este neutră acestor situații, căci spune Apostolul Pavel (*Epistola către Romani*, II, 34): „Cine a cunoscut Spiritul Divin, sau cine a fost sfetnicul lui?”. Deci predestinarea nu este ajutată prin rugile sfinților.

Pe de altă parte, a ajuta și a împiedica este cam același lucru. Dar predestinarea nu poate fi împiedicată de nimeni. Deci nu poate ajuta nimănui.

Dar este contrar ce spune *Geneza* (XXV, 21): „Isac a rugat pe Dumnezeu pentru Rebeca, soția sa (că era stearpă; și 1-a auzit Domnul) și a dat rod Rebecăi”. Din acea concepție s-a născut Iacob, care a fost predestinat. Predestinația nu ar fi fost împlinită dacă nu s-ar fi născut. Deci predestinația este ajutată prin rugile sfinților.

Răspundem spunând că diferite erori au fost făcute cu privire la această problemă. Unii, bazându-se pe certitudinea predestinației¹ divine, au spus că rugăciunile sunt superflue și orice altceva s-ar putea face pentru a câștiga salvarea eternă. Deoarece, pentru cei predestinați, faptele lor sau lipsa lor, are aceleași urmări, dar pentru cei reprobați nu are consecințe. — Dar acest fapt este contrazis de toate sfaturile *Scripturii*, care îndeamnă la rugăciune și la alte fapte bune.

Alții au spus, într-adevăr, că prin rugăciuni poate fi schimbată divina predestinație. Și aceasta se zice că ar fi fost părerea egiptenilor (mai întâi a stoicilor, apoi a epicureilor), care considerau că ordonarea (*ordinationem*) divină, pe care o numeau soartă (*fatum*) poate fi împiedicată prin oarecare sacrificii și rugăciuni. — Dar contra acestei păreri stă autoritatea *Scripturii*. Căci se spune la *I-Regi* (XV, 29): „Cel triumfător al lui Israel nu iartă, nici pocăința nu-

1 înduplecă”; iar Apostolul Pavel, la *Epistola către Romani* (II, 29), spune că: „Darurile lui Dumnezeu și vocația spre el sunt fără pocăință”.

Și, așa, altfel spus, în predestinație sunt două considerente: însăși predestinarea și efectul ei. Deci asupra primului aspect, în nici un fel predestinarea nu este ajutată de rugile sfinților. Căci nu prin rugile sfinților cineva este predestinat de Dumnezeu. Cât privește al doilea aspect, se poate spune că predestinația e ajutată de rugile sfinților și alte fapte bune. Căci providența, care e o parte a predestinației, nu suprimă cauze secunde, ci prevede efectele, în așa fel încât, chiar ordinea cauzelor secunde se supune providenței. Așadar, precum efectele naturale sunt acordate spre acele efecte, fără de care nu s-ar realiza. Deci salvarea oricui este predestinată de Dumnezeu, încât sub ordinea predestinației cade orice ar promova pe om spre salvare, fie prin ruga proprie sau a altora, și alte fapte bune, sau de alte elemente de acest fel, fără de care salvarea cuiva nu s-ar realiza. Așadar, predestinatul trebuie să trudească să acționeze bine și să se roage, deoarece în acest fel efectul predestinării se va realiza cu certitudine. În acest sens se spune (*Epistola II - Petru*, I, 10): „Sârguiți-vă ca prin fapte bune să faceți sigură vocația și alegerea voastră” ¹.

La prima obiecție vom spune că motivul acela arată că predestinația nu e ajutată de rugile sfinților în raport cu însăși preordonarea.

La a doua obiecție vom spune că ce cred unii despre ajutorul prin alții trebuie înțeles în două sensuri. Într-un fel, întrucât prin acest ajutor se câștigă virtute (putere) și astfel este ajutat cel slab, care nu com-Pete lui Dumnezeu. Așa trebuia interpretat: „Cine oare a ajutat Spiritul Domnului?” în alt fel se spune că cine e ajutat de altul, prin care execută operația să, precum stăpânul prin ministrul său. În acest fel Dumnezeu este ajutat de noi, în măsura în care executăm ordonanța sa, cum spune Apostolul (*Epistola I - Corinteni*, III, 9): „Noi suntem ajutătorii lui Dumnezeu”. Acest fapt nu este însă cauzat de un defect al virtuții divine, ci se folosesc cauze medii pentru a sluji în lucruri frumusețea ordinii (divine) și a comunica creaturilor demnitatea cauzalității.

La a treia obiecție vom spune: cauzele secunde nu pot să se abată de la ordinea cauzei prime universale, cum s-a spus, ci doar o execută pe aceea. Deci prin creaturi poate fi ajutată predestinația, dar nu poate fi împiedicată.

¹Adică faceți totul ca alegerea să ducă sigur la mântuire, realizând astfel predestinarea. Deci alegerea nu se referă la o atribuire din veci a calității de ales, ci de credința în grație, care este efectul ei.

QUAESTIO XXIV

DESPRE CARTEA VIEȚII

Vom lua acum în considerare Cartea Vieții. Și aici vom cerceta trei aspecte:

1. Ce este Cartea Vieții?
2. A cărei vieți este Cartea.
3. Dacă cineva poate schimba Cartea Vieții.

CAPITOLUL 1

OARE CARTEA VIEȚII ESTE IDENTICĂ CU PREDESTINAȚIA?

La primul capitol procedăm așa:

1. Se pare, Cartea Vieții nu e identică cu predestinația. Căci spune *Eclesiastul* (XXIV, 32): „Toate acestea sunt Cartea Vieții”. Și o Glossă adaugă: „adică *Vechiul și Noul Testament*”. Asta însă nu e predestinație. Deci Cartea Vieții nu este pre-destinație.

De asemenea, Augustin (*De Civ. Dei*, XX, 14) spune: Cartea Vieții e „ceva la fel ca voința divină, care face să se păstreze în memoria fiecăruia tot ce a făcut el, bune sau rele”. Dar voința divină nu pare să țină de predestinare, ci mai mult ca un atribut al puterii. Deci Cartea Vieții nu e identică cu predestinarea.

La fel, predestinarea e opusă respingerii. Dacă deci Cartea Vieții ar fi a predestina, ar fi și o Carte a Morții, precum e Cartea Vieții.

Dar e contrar ce spune psalmul (LXVIII, 29): „Sunt șterși din Cartea celor vii”, iar o glosă spune: „Cartea aceasta sunt însemnările lui Dumnezeu, prin care el a predestinat la viață pe cei prevăzuți”.

Răspundem spunând că în Dumnezeu Cartea Vieții se spune metaforic, după asemănarea cu lucrurile umane se poate accepta. Și aceasta după obiceiul oamenilor, când aceia ce sunt aleși pentru ceva îi scriem în cărți, precum militarii sau consilierii care odinioară se numeau *Patres conscripti*, adică părinți consacrați¹. Se știe din cele spuse mai sus că toți cei predestinați sunt aleși de Dumnezeu spre a avea o viață eternă. Însăși această înscriere a predestinaților e Cartea Vieții.

Se spune însă metaforic — ceva este înscris în mintea cuiva, despre ceea ce el ține cu fermitate în memorie, după cuvântul *Pildele lui Solomon* (III, 1): „Să nu uiți legea mea și învățăturile mele să le păstrezi în inima ta” — și mai departe: „scrie-le pe acestea pe tăblițele inimii tale”. Căci și în cărțile propriu-zise se scrie ceva pentru a ajuta memoria. Deci notițele lui Dumnezeu ca să rețină ferm pe cei ce i-a predestinat spre viața eternă se numesc tot Cartea Vieții. Căci precum scrisul în cărți este semnul acelora care trebuie făcute, tot așa notările lui Dumnezeu constituie un semn pentru el însuși, al acelora care vor fi conduși spre viața eternă. Cum spune și Apostolul (*Epistola II-Timotei*, II, 19): „Temelia cea tare a lui Dumnezeu stă (neclintită) având pecetia aceasta: Domnul a cunoscut pe cei ce sunt ai săi”.

¹Așa erau numiți de romani nobilii senatori.

La prima obiecție spunem că putem vorbi de Cartea Vieții în două feluri. Un fel ar fi înscrierea acelor care vor fi aleși pentru viață și așa vorbim acum de Cartea Vieții; în alt fel se poate spune Cartea Vieții, despre înscrierea celor care merg spre viață. Și asta în dublu sens. Sau a agenților, adică *Vechiul și Noul Testament*, se numesc Cartea Vieții, sau despre cele deja făcute — și atunci e vorba de voința divină, care face ca toate faptele sale să fie păstrate în memorie, asta ar fi Cartea Vieții. După cum cartea militariei se poate numi, sau aceea în care sunt înscrși cei aleși pentru militarie, sau aceea în care se descrie arta militară, sau în care se scriu faptele de arme.

Prin cele de mai sus s-a răspuns și la *a doua obiecție*.

La a treia obiecție vom spune că nu este obișnuit să fie scrși cei ce sunt respinși, ci doar aceia care sunt aleși. Cei respinși nu răspund Cărții Morții, ca cei predestinați Cărții Vieții.

La a patra obiecție vom spune că în mod rațional Cartea Vieții diferă de predestinare. Important rămâne însă înscrierea celor predestinați, așa cum apare în Glossa amintită.

CAPITOLUL 2

CARTEA VIEȚII SE REFERĂ NUMAI LA VIAȚA DE GLORIE ACELOR PREDESTINAȚI?

La al doilea capitol procedăm așa:

1. Se pare că această Carte a Vieții nu constă doar din gloria predestinaților. Cartea Vieții este consemnarea vieții. Dar Dumnezeu, prin viața sa, cunoaște orice altă viață. Deci Carte a Vieții se poate spune cu privire la viața divină, nu numai la viața predestinaților.

De asemenea, precum viața gloriei este la Dumnezeu, tot așa este și viața naturii. Dacă deci notele despre viața gloriei se numește Cartea Vieții, tot așa notele despre viața naturii se numește Cartea Vieții.

De asemenea, unii sunt aleși pentru grație, nu sunt aleși pentru viața de glorie. Așa cum spune la *Evangelhia după Ioan* (VI, 71): „Oare nu l-am ales eu și unul dintre noi este un diavol?”. Dar Cartea Vieții este consemnarea alegerii divine, cum s-a spus. Deci se referă și la viața grației.

Dar este contrar faptul că, precum Cartea Vieții este notarea celor predestinați, cum s-a spus. Căci Cartea Vieții nu se referă la viața de grație decât după faptul că sunt ordonați spre glorie. Sunt însă și unii Predestinați care au grație dar nu au glorie. Așadar, Cartea Vieții se numește numai cea cu privire la glorie.

Vom răspunde spunând că, precum s-a spus, Cartea Vieții se referă la conscrierea sau notarea celor aleși pentru viață. Sunt însă aleși unii numai pentru că nu li se potrivește după natură. De asemenea, cel care e ales are motivația unui scop. De exemplu, un militar este ales sau înscris nu pentru a purta arme, ci pentru a lupta, care este serviciul propriu-zis ce se urmărește în armată. Or, scopul omului, care depășește natura noastră, este viața de glorie, cum s-a spus, deci Cartea Vieții se referă la viața de glorie.

La prima obiecție vom răspunde că viața divină, chiar că viață glorioasă, este o viață naturală pentru Dumnezeu. Cu privire la aceasta, nu se poate vorbi de alegere, deci nu e o Carte a Vieții. După cum nu spunem că un om este ales să aibă simțuri, sau altceva dintre lucrurile care sunt consecințe ale naturii sale.

Prin cele spuse mai sus se răspunde și *la a doua obiecție*, adică viața naturală nu constituie o alegere, nici Carte a Vieții.

La a treia obiecție răspundem că viața de grație nu are o natură finală, ci rațiunea ei este un mijloc spre un scop. Așadar, pentru

viața de grație nu se spune că este ales decât în măsura în care viața de grație este ordonată pentru glorie. De aceea, cei care au grație și se decid pentru glorie nu se spune că sunt pur și simplu aleși, ci pentru ceva precis. La fel nu se spune că sunt înscriși pur și simplu în Cartea Vieții, ci pentru care scop. Adică despre ei există în ordinele și notițele divine că sunt sortiți după o ordine spre viața eternă, prin participarea lor la grație.

CAPITOLUL 3

OARE CINEVA POATE FI ȘTERS DIN CARTEA VIEȚII ?

La al treilea capitol procedăm așa:

1. Se pare că nimeni nu poate fi șters din Cartea Vieții. Augustin spune însă în *De Civ. Dei* (XX, 15): „Preștiința lui Dumnezeu care nu poate greși este Cartea Vieții”. D” de la preștiința lui Dumnezeu nimic nu se poate sustrage, la fel nici de la predestinare. Deci nici din Cartea Vieții nimeni nu poate fi șters.

Pe lângă această, orice este în altceva este în acela după felul în care este el. Dar Cartea Vieții este ceva etern și imuabil. Deci orice se află în ea este aci nu doar temporal, ci imobil și de neșters.

De asemenea, a șterge se opune lui a înscrie. Dar cineva nu poate fi scris din nou în Cartea Vieții, deci nici nu poate fi șters.

Dar este contrar ce spune psalmul (LXVIII, 29): „Șteargă-se din Cartea celor vii”.

Vom răspunde spunând că sunt unii ce spun că din Cartea Vieții nimeni nu poate fi șters cu adevărat. Poate fi totuși cineva șters după opinia oamenilor. Se spune însă de obicei în *Scriptură* că ceva a avut loc când este cunoscut. În felul acesta se spune despre unii că sunt scriși în Cartea Vieții, întrucât oamenii consideră pe aceia ca scriși aci, din cauza justiției prezente pe care o văd în ei. Dar când apare, fie în acest secol, fie într-unui viitor, că s-au îndepărtat de această justiție, se spune că au fost șterși. În acest sens se spune în *Glossa* despre ștergerea unora ca aceștia, după spusele psalmului LXVIII: „Șteargă-se (numele lor) din Cartea Vieții”.

Dar faptul că nu sunt șterși din Cartea Vieții este considerat drept răsplata celor drepti, conform *Apocalipsului* (III, 5): „Cel ce-a învins va fi îmbrăcat în haine albe și nu voi șterge numele lui din Cartea Vieții”. Însă ce este promis sfinților nu este numai în opinia oamenilor. Se poate spune că *a fi șters* sau *a nu fi șters* din Cartea Vieții, nu numai în raport cu opinia oamenilor, ci chiar în realitatea lucrurilor. Dar Cartea Vieții este cu adevărat înscrierea celor destinați unei vieți eterne. Dar cineva este înscris în ea, în două feluri: fie prin predestinație divină, și această înscriere nu poate fi ștearsă, fie prin grație. Oricine are însă grația, prin însuși acest fapt este demn de viața eternă¹. Dar această destinație se poate pierde

¹S-ar putea spune că, într-un fel oarecare, toți creștinii sunt destinați — în acest sens — la viața eternă. Căci acesta e binele universal al vocației umane. „Dumnezeu vrea salvarea tuturor oamenilor”, spune Apostolul. Dar asta este o destinație îndepărtată, și prin ea însăși nu face pe nimeni demn de ea. Grația însă, din contra, face pe cineva demn și într-un fel îl asigură, provizoriu, de viața eternă.

uneori. Deoarece acei destinați prin grația obținută să aibă viața eternă pot totuși să o piardă printr-un păcat mortal. Aceia însă care sunt destinați să aibă viața eternă prin predestinare divină, sunt înscriși definitiv în Cartea Vieții. Cei ce sunt înscriși aci ca având deja viața eternă în ea însăși și aceștia nu sunt niciodată șterși din Cartea Vieții. Dar cei care sunt destinați să aibă viața eternă nu prin predestinație divină, ci numai prin grație, se cheamă că sunt scriși în Cartea Vieții, nu în mod absolut, ci doar într-un fel anume. Căci ei sunt scriși aci nu ca să aibă viața eternă în ea însăși, ci în cauză să. De asemenea oamenii pot să fie șterși din Cartea Vieții. Nu că această alegere ar avea legătură cu cunoașterea lui Dumnezeu, ca și cum Dumnezeu ar fi prescris altceva și după aceea n-ar ști, ci se referă la ceva știut. Deoarece Dumnezeu știe că cineva a fost mai înainte destinat vieții eterne, și după aceea nu mai e destinat, deoarece a pierdut grația.

La prima obiecție spunem că ștergerea, cum s-a spus, nu se referă la Cartea Vieții, ca parte a preștiinței divine, ca și cum Dumnezeu ar fi vreo schimbare în Dumnezeu, ci ca parte a celor preștiute, care sunt schimbătoare.

La a doua obiecție vom spune că este permis că în Dumnezeu toate lucrurile sunt imutabile, dar să fie schimbătoare în ele însele. Și la acest aspect se referă ștergerea din Cartea Vieții.

La a treia obiecție vom spune că în același fel se poate spune și că e scris din nou. Și aceasta fie după opinia oamenilor, fie că după aceea încep din nou să aibă orientare spre viața eternă prin grație. Dar chiar și această situație este de înțeles de cunoașterea divină, dar nu e posibil din nou.

QUAESTIO XXV

DESPRE PUTEREA DIVINĂ

După ce am analizat divina știință și voință și cele ce țin de acestea, rămâne să vorbim despre puterea divină.

Și aici sunt de cercetat șase aspecte:

1. Dacă în Dumnezeu este putere. —
2. Dacă puterea lui este infinită. —
3. Dacă el este atotputernic. —
4. Dacă poate face ca lucrurile trecute să nu fi fost. —
5. Dacă poate să facă ceea ce nu face, sau să omită ceea ce face.
6. Dacă ce face ar putea face mai bine.

CAPITOLUL 1

DACĂ ÎN DUMNEZEU ESTE PUTERE

La primul capitol procedăm așa:

1. Se pare că în Dumnezeu nu ar fi putere. Precum însă materia primă are în sine putere, tot așa Dumnezeu, care este primul agent, trebuie să aibă puterea de-a acționa. Dar materia primă, considerată în sine, este fără vreo acțiune. Deci primul agent, care e Dumnezeu, e fără putere.

De asemenea, după Filosoful (*Metaph.*, IX, 6) la orice putere acțiunea este mai bună, căci forma e mai bună ca materia și acțiunea decât puterea activă și chiar decât scopul său. Dar nimic nu e mai bun decât ce este în Dumnezeu. Căci tot ce este în Dumnezeu este Dumnezeu, cum s-a spus. Deci în Dumnezeu nu este putere.

La fel, puterea este principiul unei operații. Dar operația divină este însăși esența sa, căci la Dumnezeu nimic nu este accidental. Or esența divină nu are alt principiu. Așadar noțiunea de *putere* nu se potrivește lui Dumnezeu.

De asemenea, s-a spus mai sus că știința și voința lui Dumnezeu sunt cauza lucrurilor. Cauza și principiul sunt însă identice. Dar nu trebuie să se atribuie lui Dumnezeu putere, ci doar știință și voință.

Este contrar însă ce spune psalmul, (LXXXVIII, 9): „Tu ești puternic Doamne, și adevărul tău este împrejurul tău”.

Răspund spunând că puterea este de două feluri, adică pasivă, care nu este în nici un fel în Dumnezeu, și *activă*, care trebuie atribuită lui Dumnezeu în grad maxim. Este însă clar că cine este în acțiune și perfect, prin această însușire este principiu al oricui. Se poate însă, câteodată, ca ceva să fie cu defecte și imperfect. S-a arătat însă mai sus că Dumnezeu este *act pur, simplu și universal perfect*, și în el nici un fel de imperfecțiune nu își are loc. Deci lui îi compete în măsură maximă să fie *principiul activ* și să nu sufere în nici un fel influența altcuiva, însă rațiunea principiului activ compete puterii active. Căci puterea activă e principiul de acțiune maximă. Puterea pasivă este însă principiul de-a suferi de la altul, cum spune Filosoful (*Metaph.*, V, 12). Rămâne deci stabilit că în Dumnezeu stă puterea activă maximă, nu una pasivă.

La prima obiecție răspundem că puterea activă nu este divizată prin act, ci se întemeiază pe el. Căci fiecare acționează după felul cum este în act. Dar puterea pasivă se divizează prin act, deoarece oricine suferă după cum e în putință. Această putere este exclusă

din Dumnezeu, nu însă cea activă.

La a doua obiecție vom spune că orice act este altceva decât puterea, trebuie ca actul să fie mai bun ca potența. Dar acțiunea lui Dumnezeu nu este decât puterea sa, ambele sunt în esență divine, căci Ființa în Dumnezeu nu diferă de esența sa. De aici reiese că nimic nu este mai nobil ca puterea divină.

La a treia obiecție vom spune că *puterea*, în lucrurile create, este nu numai principiul acțiunii, ci și al efectului ei. Deci, în Dumnezeu, noțiunea de *putere* este îndreptățită prin faptul că este principiu efectului său, nu însă sub aspectul că este principiul acțiunii, care e de fapt esența divină, nici după faptul că am înțelege poate că esența divină, care e în sine simplă, posedă toate perfecțiunile în lucrurile create, ar putea fi înțeleasă și ca rațiune a puterii. Ca și cum s-ar înțelege că ceva, având o presupusă natură, ar fi rațiunea naturii.

La a patra obiecție vom spune că puterea nu se înțelege la Dumnezeu ca ceva diferit de știință și voință, ca lucru în sine, ci doar ca sens, întrucât adică puterea răspunde la un sens de principiu, de executarea a ceea ce poruncește voința și la ce dirijează știința. Căci, în Dumnezeu, toate trei participă la acțiune¹.

¹La Dumnezeu, știința, voința și puterea sunt una. Voința e cauza binelui, dar nu fără știință și putere. La fel puterea execută voința și știința, cum se spune dixit et facta sunt (a zis și s-a făcut). Știința lui Dumnezeu este un principiu care vrea și face. Voința, un principiu care știe și face, puterea e un principiu inteligent și voluntar. Așa cere unitatea divină.

CAPITOLUL 2

OARE PUTEREA LUI DUMNEZEU ESTE INFINITĂ?

La al doilea capitol procedăm așa:

1. Se pare că puterea lui Dumnezeu nu e infinită. Dar orice infinit e imperfect, după Filosoful (*Fizică*, IU, 6). Dar puterea lui Dumnezeu nu e imperfectă, deci nu e infinită.

De asemenea, orice putere se manifestă prin efecte, altfel ar fi vană. Deci dacă puterea lui Dumnezeu ar fi infinită ar putea face un efect infinit. Lucru care este imposibil.

La fel, Filosoful (*Fizică*, VIII, 10) spune că dacă puterea vreunui corp ar fi infinită s-ar mișca instantaneu. Dumnezeu însă nu se mișcă instantaneu, ci mișcă creatura spirituală prin timp, creatura corporală prin loc și timp, și după Augustin (*Super Genes.*, VIII, 20-22). Nu e deci o putere infinită.

Dar este contrară părerea lui Hilarius (*De Trinitate*, VIII, 24), care spune că Dumnezeu este (o ființă) cu o imensă virtute, viață, putere. Dar orice e imens e infinit. Deci virtutea divină e infinită.

Răspundem spunând că puterea activă a lui Dumnezeu este infinită. Acest lucru se află în toate acțiunile sale, căci cu cât un agent este mai desăvârșit cu atât mai desăvârșită va fi și forma pe care o realizează și cu atât mai mare e puterea sa în acțiune. Precum cu cât ceva este mai cald, cu atât are mai mare putere de încălzire. Și ar avea deci o putere infinită de-a încălzi, acela care ar avea o căldură infinită. Deci, cum însăși esența divină, prin care Dumnezeu acționează, este infinită, cum s-a arătat mai sus, urmează că și puterea sa ar fi infinită.

La prima obiecție vom spune că Filosoful vorbește de infinit ca despre o parte a *materiei* nedeterminată *ca formă* și căreia infinitul i se potrivește *cantității*. Dacă însă divina esență nu este infinită, cum s-a spus, în consecință nu va fi nici puterea sa. De unde ar reieși că este imperfectă.

La a doua obiecție spunem că puterea agentului — univoc — se arată întru totul în efectul său. Astfel puterea generativă a unui om nu poate să facă nimic decât să genereze un om. Dar puterea agentului *non-univoc* nu se manifestă integral. Astfel puterea soarelui nu se manifestă cu totul în producerea unei viețuitoare generată de putrefacție. Este clar deci că Dumnezeu nu este un agent univoc. Căci nimic altceva nu poate să se potrivească cu el, nici ca *specie*, nici ca *gen*, cum s-a spus. De unde rămâne clar că efectul lui este totdeauna mai mic decât puterea lui. Așadar nu

trebuie ca puterea infinită a lui Dumnezeu să se manifeste în ceva, care să producă un efect infinit. Și totuși, chiar dacă n-ar produce nici un efect această putere n-ar fi vană. Deoarece vană este acea putere care ar ordona spre un scop, pe care nu l-ar atinge. Dar puterea lui Dumnezeu nu ordonă spre un efect, ca scop, ci mai curând ea însăși își este efectul său¹.

La a treia obiecție vom spune că Filosoful (*Fizica*, VIII, 10) arată că dacă un corp ar avea o putere infinită s-ar mișca într-un timp nul (*non-timp*). Totuși s-a arătat mai sus că puterea mișcării (motorului) cerului este infinită, căci se poate mișca într-un timp infinit. Rămâne deci, după această idee, că puterea infinită a unui corp ar consta din a se mișca în *non-timp*, nu însă și puterea motorului necorporal. Rațiunea acestui fapt constă în ideea că un corp care mișcă alt corp este un agent *univoc*. Prin urmare întreaga putere a agentului se manifestă în mișcare. Așadar, cu cât puterea agentului mișcător este mai mare, cu atât mai rapidă e mișcarea. Este evident deci că dacă ar fi fost infinită ar fi mișcat nemărginit mai repede, adică ar mișca în *non-timp*. Dar motorul necorporal este un agent *non-univoc*. De unde rezultă că, precum întreaga sa forță se manifestă în mișcare, tot așa cum s-ar mișca în *non-timp*. Și cu atât mai mult cu cât se mișcă conform dispoziției voinței sale².

¹Se întărește astfel independența divină. Orice putere creată are un scop în afara ei, face parte dintr-un plan, ca element. Puterea divină, identică cu Dumnezeu, este propriul său scop și al tuturor. Totul este zadarnic dacă nu servește la ceva. Dar puterea divină joacă un rol divin, fără vreo dependență.

²Thoma urcă mai sus lanțul erorilor cauzate de adversari, pentru a privi cazul în generalitatea sa.

CAPITOLUL 3

OARE ESTE DUMNEZEU OMNIPOTENT?

La al treilea capitol procedăm așa:

1. Se pare că Dumnezeu nu este omnipotent. Ase mișca și a suferi este ceva general. Dar Dumnezeu nu poate face acest lucru, el este imobil, cum s-a spus. Deci nu e omnipotent.

De asemenea, a păcătui e un fel de-a acționa. Dar Dumnezeu nu poate păcătui, nici să se nege pe sine, cum s-a spus (la *Epistola II-Timotei*, II, 13). Deci Dumnezeu nu este omnipotent.

Pe de altă parte, despre Dumnezeu se spune (în *Collecta Domin.*, X, *post Pentecost.*) că „omnipotența să se manifestă mai ales prin a ierta la maximum și a fi milostiv”. Deci limita puterii divine este să ierte și să se milostivească. Există însă și lucruri mult mai mari decât a ierta și a avea milă. Așa ar fi a crea altă lume sau alte lucruri de acest fel. Deci Dumnezeu nu este omnipotent.

La fel se spune (Epistola I-Corinteni, I, 20): „Nebunie a făcut Dumnezeu înțelepciunea acestei lumi”, iar în Glossă se spune: „înțelepciunea acestei lumi Dumnezeu a făcut-o nebunie, arătând că e posibil ceea ce aceea (înțelepciunea umană) considera imposibil”. De aici se vede că nu trebuie considerat ceva ca fiind posibil sau imposibil cu privire la cauze inferioare, precum este apreciată înțelepciunea lumii, ci după puterea divină. Dacă deci Dumnezeu este atotputernic, toate vor fi posibile. Deci nimic imposibil. Înlăturând însă imposibilul, se suprimă necesarul. Căci, ce e necesar să existe este imposibil să nu existe. Nimic n-ar fi deci necesar în lucruri, dacă Dumnezeu este atotputernic.

Dar e contrar ce spune Evanghelia după Luca (I, 37): „La Dumnezeu nimic nu e cu neputință”¹.

Răspundem spunând că toți (oamenii) în general mărturisesc că Dumnezeu este atotputernic. Pare însă dificil a explica rațional ce înseamnă acest *atotputernic*. Poate fi însă nesigur ce trebuie înțeles prin această expresie când se spune că Dumnezeu poate orice. Dar dacă se consideră corect de cineva că putere se referă numai la ce este posibil, cum despre Dumnezeu se spune că poate orice, nimic nu se poate înțelege mai bine decât că poate (să facă) tot ce e posibil și de aceea i se spune *atotputernic*.

Acest lucru se poate însă spune în două feluri după Filosof (*Metaph.*, V, 12): într-un fel prin referire la o anume putere, dacă se

¹S-a arătat mai sus, între probele existenței lui Dumnezeu, că nu poate fi totul contingent, căci contingentul se bazează pe necesar, care asigură stabilitatea naturii și permite reînceperi.

subînțelege puterea umană, se spune că e posibilă omului. Nu se poate spune însă că Dumnezeu este omnipotent din cauză că el poate face toate ce sunt posibile naturii create, deoarece puterea divină se extinde la mai multe. Dacă însă se spune că Dumnezeu este omnipotent deoarece poate face toate cele ce sunt posibile puterii sale, va fi o rotire în cerc, în manifestarea puterii. Căci n-ar fi nimic altceva decât a spune că Dumnezeu poate face tot ce face. Rămâne deci (să spunem) că Dumnezeu este numit omnipotent, deoarece poate face toate cele ce sunt posibile în mod absolut, ceea ce e un fel de-a zice posibil. Se spune însă posibil sau imposibil într-un sens absolut, în terminologia obișnuită: Posibil, în sensul că predicatul nu contrazice subiectul, precum *Socrate stă* (fără a preciza dacă stă în picioare, pe scaun sau culcat). Imposibil în mod absolut, când predicatul contravine subiectului, ca: omul este măgar.

Trebuie însă luat în considerare că, precum fiecare agent acționează asemenea sieși, fiecărei puteri active îi corespunde (un efect posibil) ca obiect propriu, din rațiunea aceluia act în care se întemeiază puterea activă¹. Așa cum puterea căldurii se referă, ca obiect al său propriu, să fie capabilă de-a încălzi. Iar ființa divină, pe care se bazează noțiunea de *putere divină*, este ființa infinită, nelimitată de nici un fel de ființă, ci posedând în sine de totdeauna întreaga perfecțiune de ființă. De aci oricine poate să aibă certificatul de ființă care cuprinde în sine, sub formă de posibilități absolute, și din acest motiv Dumnezeu este numit *omnipotent*.

Nimic însă nu se opune noțiunii de ființă decât non-ființa. Așadar acest lucru se opune noțiunii de *posibilitate absolută*, care este atribuit omnipotenței divine, care implică în sine simultan și *a fi* și *a nu fi*. Această însușire de omnipotență nu poate fi atribuită, nu din cauza vreunui defect al puterii divine, ci pentru că nu are calitatea de realizabil, nici de posibil. Așadar, tot ce implică contradicție nu poate fi conținut în omnipotența divină, deoarece nu are în sine rațiunea posibilității. Putem spune însă mai potrivit, că aceste lucruri nu pot să existe în Dumnezeu, care nu poate să le facă. — Și acest lucru e contrar la ce zice îngerul: „La Dumnezeu nici un lucru nu este cu neputință”. Ceea ce implică însă contradicție, nici un cuvânt nu poate explica deoarece nici o minte nu poate înțelege².

La prima obiecție vom spune că Dumnezeu este numit *omnipotent* conform puterii sale active, nu conform puterii pasive, cum s-a spus.

¹Ca un agent să acționeze trebuie să aibă un pacient capabil de-a primi acțiunea sa, pacient la care această acțiune — care este știință — să fie posibilă. Din moment ce el îi comunică asemenea sa, adică forma sa de-a exista, trebuie neapărat ca efectul posibil să corespundă la această formă și să-i servească drept obiect.

²Thoma spune că contradictoriul este inexprimabil, din cauza elementului conținut în traducerea cuvintelor îngerului din Vulgata: *Verbum esse non protest* = nici un cuvânt nu e imposibil la Dumnezeu.

Prin urmare faptul de-a nu se putea mișca și de-a suferi nu se opune omnipotenței divine.

La a doua obiecție vom spune că a păcătui înseamnă a se îndepărta de-o acțiune perfectă. Așadar, a păcătui înseamnă a greși într-o acțiune, fapt care se opune omnipotenței. De aceea (putem afirma) că Dumnezeu nu poate păcătui, căci este omnipotent. Și totuși Filosoful spune (*IV-Topica*, 5): „Dumnezeu și (omul) cel drept pot face lucruri rele”. Dar acest fapt trebuie înțeles fie sub formă condițională, cărei interpretări cele spuse mai înainte dovedesc a fi imposibilă, ca și cum am spune — că Dumnezeu poate să facă lucruri rele, dacă ar voi. Nimic însă nu interzice ca o (propoziție) condițională să fie și adevărată, ale cărei antecedente și consecvente sunt imposibile. Precum, dacă am spune că un om este măgar, are patru picioare. Sau să se înțeleagă că Dumnezeu poate să facă orice, care acum să pară rele, care însă, dacă el face așa, să fie bune. Sau să se vorbească conform părerii comune a Neamurilor, (care spun) că transformă în zei pe unii oameni, ca Jupiter, Mercur.

La a treia obiecție vom spune că omnipotența lui Dumnezeu se exprimă la maximum prin a ierta și a milui, deoarece prin aceste fapte Dumnezeu își exprimă maxima putere de-a ierta păcatele după voia sa. Aceasta este însă puterea celui căruia nimic superior nu-i restrânge puterea de-a ierta și milui după voie¹. — Acest lucru se face fie că Prin iertare și milă a oamenilor îi conduce spre participarea la binele infinit, care este ultimul efect al divinei virtuți. — Sau că, după cum s-a spus, efectul divinei mizericordii este temelia tuturor operelor divine. Nimic însă nu e datorat unei persoane, decât ceea ce îi este dat ei de Dumnezeu în mod gratuit. Or tocmai în acest fapt se manifestă la maximum divina omnipotență, fiindcă ei îi aparține prima stabilire a tuturor bunurilor.

La a patra obiecție vom spune că *posibilul absolut* nu se spune în relație cu cauze superioare, nici cu cauze inferioare, ci prin sine însuși. Deoarece posibilul, la o putere oarecare, este numit posibil cu referință la o cauză proximă. Urmează că cele ce-au apărut imediat sunt făcute de Dumnezeu singur, care a creat, a justificat; în acest fel se spune despre cele posibile în funcție de cauze superioare. Cele însă care sunt născute prin cauze inferioare, se spune că sunt posibile în funcție de cauze inferioare. Căci conform condiției unei cauze proxime, efectul poate fi sau contingent sau necesar, cum s-a spus. Cu privire însă la faptul că înțelepciunea lumii este

¹Și preotul iartă păcatele, dar nu după placul său, ci în numele lui Hristos și sub condiții independente de puterea sa. Hristos iartă prin el însuși și se știe că Apologetica extrage de aci un argument că e Dumnezeu.

considerată nebunie -sensul este că cele ce sunt imposibile naturii¹ se judecă a fi imposibile și lui Dumnezeu. Și așa se face că omnipotența divină nu exclude imposibilitatea și necesitatea din lucruri.

¹Un comentator (Cajetan), un bun intelectual, ține să remarcă cu grijă aci că „înțelepciunea acestei lumi” nu este, în gândirea Apostolului, sau a lui Thoma, chiar filosofia. Căci aceasta nu conține falsul raționamentului despre care este vorba. Se face aici referință la filosofie în sensul în care este folosit de oamenii acestei lumi, de unde Evanghelia preia acest cuvânt.

CAPITOLUL 4

DACĂ DUMNEZEU AR PUTEA FACE CA CELE FĂCUTE SĂ NU FI FOST

La al patrulea capitol procedăm așa:

1. Pare că Dumnezeu ar putea să facă așa că cele ce s-au petrecut să nu fi fost. Ceea ce este imposibil prin sine, e cu atât mai imposibil decât ce este imposibil prin accident. Dar Dumnezeu poate face chiar cele ce sunt imposibile prin sine, adică să facă ca orbul să vadă, mortul să învie. Deci mult mai mari lucruri poate face Dumnezeu decât cele imposibile prin accident. Dar ca acelea care au fost să nu fi fost este imposibil prin accident. Căci este un fapt pur accidental; faptul că Socrate nu fugea ar fi imposibil pentru faptul că acest lucru nu s-a întâmplat. Deci Dumnezeu poate să facă ceea ce mai înainte nu a fost.

De asemenea, orice Dumnezeu a putut să facă poate face oricând, căci puterea să nu s-a micșorat. Dar Dumnezeu ar fi putut să facă așa că, mai înainte de a fugi Socrate, el să nu fi fugit. Deci, după ce (Socrate) a fugit, Dumnezeu poate face ca el să nu fi fugit.

Pe lângă această, caritatea este o virtute mai mare ca virginitatea. Dar Dumnezeu poate să repare caritatea pierdută, deci și virginitatea. Poate deci ca ceva care a fost corupt să nu fi fost corupt.

Dar este contrar ce spune Hieronymos (*De Custodia Virginit.*, la Eustoch., ep. 22): „Cum Dumnezeu poate orice, nu poate însă ca să facă din ceva corupt ceva incorupt”. Deci pentru același motiv nu poate face din ceva care a existat să nu fi existat.

Răspundem spunând că, precum s-a arătat, sub omnipotența lui Dumnezeu nu cade ceva care implică o contradicție. Dar ca cele petrecute să nu se fi petrecut, implică o contradicție. Tot așa este o contradicție să spunem că Socrate stă, sau nu stă, înseamnă că el ar fi stat sau nu ar fi stat. A spune însă că el ar fi stat înseamnă a spune că el a stat mai înainte. Iar a spune că el n-ar fi stat ar însemna a spune că el n-a existat. Iar cele ce n-au existat nu sunt supuse puterii divine¹. Cam acest lucru spune Augustin (*Contra Faustum*, XXV], 5), când scrie: „Cel ce spune: dacă Dumnezeu este omnipotent ar face ca cele ce au fost făcute, nu au fost făcute”, nu își dă seama că a spus: „Dacă Dumnezeu este omnipotent ar face ca acelea ce sunt adevărate, prin însuși faptul că sunt adevărate sunt

¹E în contradictoriu a spune că ceva a existat și nu a existat, referitor la puterea divină. Și cum oare s-ar putea explica intervenția lui Dumnezeu în existența a ceva care nu a existat? Desigur că acest lucru e de neconceput. Totuși au existat unii filosofi și chiar Părinți ai Bisericii care au gândit că realitatea depășește legile spiritului.

false”. Și Filosoful spune în *Etica* (VI, 2) că „doar de un singur lucru este privat Dumnezeu, să facă nefăcute (ca și cum nu ar fi fost făcute) cele ce-au fost făcute”.

La prima obiecție răspundem că este posibil ca cele ce au fost să nu fi fost imposibile prin accident, dacă luăm în considerare ceea ce a fost în trecut, precum fuga lui Socrate. Dacă totuși luăm în considerare trecutul, ca trecut, a nu fi fost este imposibil nu numai prin sine, ci în mod absolut, implicând o contradicție¹. Și astfel este un lucru mult mai imposibil decât ca un mort să învie, care nu implică contradicție; ceea ce se spune însă imposibil referitor la o putere oarecare precum una naturală. Asemenea imposibilități se supun însă Puterii divine².

La a doua obiecție vom spune că, precum Dumnezeu, în măsura în care ține de perfecțiunea puterii divine, poate orice, dar sunt și unele lucruri care nu sunt supuse puterii sale, deoarece le lipsește calitatea de posibile. Astfel, dacă ne referim la imutabilitatea puterii divine, orice a putut (face), poate face. Totuși unele lucruri, care odinioară au avut calitatea de posibile, pentru că au fost făcute, care însă acum sunt lipsite de această calitate — de posibile deoarece au fost deja făcute. În acest fel se poate spune că Dumnezeu nu le poate face, în sensul că ele nu pot fi făcute³.

La a treia obiecție vom spune că orice corupție a minții și a corpului unei femei corupte, Dumnezeu poate să o înlăture; dar nu ar putea să facă așa că ea să nu fi fost coruptă. Tot așa nu poate șterge de la un păcătos faptul că ar fi păcătuț și că nu a pierdut caritatea lui.

¹Eroarea obiecției era de-a judeca contradicția în felul său, nu al ei propriu. Poate fi o contradicție în orice problemă, necesară sau contingentă, prezentă sau viitoare. Da și nu se pretează la orice interpretare.

²Sunt deci aici trei grade: posibil în sine, adică permis în natura lucrurilor, dar imposibil accidental; — imposibil în sine, dată fiind natura lucrurilor, dar posibil în mod absolut vorbind și posibil pentru Dumnezeu, stăpânul naturii; — și imposibil în mod absolut, deci imposibil chiar pentru Dumnezeu.

³Există deci o distincție, care poate părea subtilă, importantă. Puterea lui Dumnezeu este fără limite. A spune deci că el nu poate face ceva, orice ar fi, este totdeauna greșit, dacă privim puterea divină în sine. Dar ideea de contradicție „nu se poate aplica la puterea divină”.

CAPITOLUL 5

OARE DUMNEZEU AR PUTEA FACE CEEA CE EL NU FACE?

La al cincilea capitol procedăm așa:

1. Se pare că Dumnezeu nu ar putea face decât cele ce face. Dumnezeu însă nu poate să facă cele ce el nu a prevăzut și preordonat că trebuie să facă. Dar nici nu a prevăzut, nici n-a preordonat că trebuie să facă decât cele ce face.

De asemenea, Dumnezeu nu poate să facă decât cele ce trebuie și ce este corect să se facă. Dar Dumnezeu nu trebuie să facă ce nu face. Deci Dumnezeu nu poate să facă decât ce face.

La fel, Dumnezeu nu poate să facă decât ce este bun și se potrivește cu lucrurile făcute. Iar lucrurilor făcute de Dumnezeu nu le este bun și potrivit să fie altfel decât cum sunt făcute. Deci Dumnezeu nu poate face decât ce face.

Dar este contrar celor spuse în *Evanghelia după Matei* (XXVI, 53): „Oare nu aş putea să rog pe Tatăl meu, şi îmi va trimite

Douăsprezece legiuni de îngeri?” Dar nici el însuși nu se ruga, nici Tatăl nu-i trimitea pentru a rezista iudeilor. Deci Dumnezeu nu poate să facă și ce nu face.

Răspundem spunând că, privitor la acest lucru, a fost interpretat greșit de unii, în două feluri: unii au spus că Dumnezeu ar acționa oarecum dintr-o necesitate a naturii, precum că în acțiunile lucrurilor naturale ele nu pot să se petreacă altfel decât se petrec, în măsura în care, dintr-o sămânță umană (nu poate rezulta) decât un om și dintr-o sămânță de măslină un măslin. Tot așa dintr-o acțiune divină nu pot ieși alte lucruri sau să se petreacă altfel, într-o altă ordine a lucrurilor, decât așa cum este. — Dar, s-a arătat mai sus că Dumnezeu nu acționează oarecum dintr-o necesitate naturală, ci fiindcă voința sa este cauza tuturor lucrurilor. Nici măcar însăși voința să nu este determinată în mod natural să facă aceste lucruri. Așadar, în nici un fel acest curs al lucrurilor nu provine de la Dumnezeu în mod necesar, așa cum nu pot proveni nici alte lucruri.

Alții au spus că puterea divină este determinată spre acest curs al lucrurilor, din ordinea înțelepciunii și justiției divine, fără de care Dumnezeu nu operează nimic. — Cum însă puterea lui Dumnezeu este însăși esența sa, n-ar fi altceva decât înțelepciunea sa, ar fi deci potrivit să se spună că nimic nu ar fi în puterea lui, care să nu fie în ordinea înțelepciunii divine, căci poate fi subînțeleasă în putere¹.

¹S-a mai spus că atributele divine nu pot fi separate în sine, ci se întrepătrund în unitatea esenței și ființei divine.

Totuși ordinea divinei înțelepciuni insuflată lucrurilor, în care constă sensul justiției, cum s-a spus, nu egalează divina înțelepciune și deci înțelepciunea divină nu poate fi limitată la această ordine. Este deci clar că tot sensul ordinii, pe care înțeleptul o impune lucrurilor făcute de el este în funcție de scop. Când însă scopul este proporțional lucrurilor făcute cu un scop, înțelepciunea celui ce acționează este limitată la o ordine determinată. Dar divina bunătate este un scop care depășește disproporționat lucrurile create. De aici faptul că divina înțelepciune nu este determinată spre o certă regulă a lucrurilor, încât să nu poată da alt curs lucrurilor, prin ea însăși. Se poate spune deci, pur și simplu, că Dumnezeu poate face și alte lucruri decât cele pe care le face.

La prima obiecție vom spune că, în noi oamenii, în care puterea și esența sunt altceva decât voința și inteligența, ca atare intelectul e altceva decât înțelepciunea și voința altceva decât justiția. Se poate deci să fie ceva în putere, care să nu fie în voință justă, sau în intelect să nu fie înțelepciune. Dar la Dumnezeu sunt identice puterea și voința și intelectul și înțelepciunea și justiția. Deci nimic nu poate fi în puterea divină, care să nu poată fi în voința lui justă, sau în intelectul lui fără înțelepciune. Totuși, deoarece voința nu e determinată de necesitatea spre ceva sau altceva, decât poate printr-o supoziție, cum s-a spus, nici înțelepciunea și justiția la Dumnezeu nu sunt determinate spre o anumită ordine, cum s-a spus. Nimic nu interzice realizarea a ceva în puterea lui, care să nu-l vrea și care nu este conținut în ordinea în care el stabilește lucrurile. De altă parte, noțiunea de *putere* este înțeleasă de noi ca ceva executiv, voința însă ca factor de poruncă, iar intelectul și înțelepciunea ca factor director. De aceea ce se atribuie puterii astfel considerate, se spune că Dumnezeu *poate*, conform unei puteri absolute. În felul acesta constă tot ce constituie rațiunea de conservare a ființei, cum s-a spus. Când însă se consideră puterii divine însușirile de-a executa porunca voinței juste, se referă poate la *puterea ordonată* (obișnuită). În acest sens se spune că Dumnezeu poate face orice, *ynn puterea absolută*, un lucru pe care nu l-a prevăzut și nu l-a preordonat să fie făcut.. Totuși nu poate exista altceva, pe care el să nu-l fi prevăzut și preordonat să fie făcut, deoarece însăși *facerea* este supusă preordonării predestinației, în însăși puterea care îi e naturală. La fel, Dumnezeu face orice deoarece vrea, nu însă pentru că poate, ci pentru că vrea și pentru că așa este el în natura sa.

La a doua obiecție vom spune că Dumnezeu nu datorează nimic nimănui, decât lui însuși. Deci, când spunem că Dumnezeu nu poate face decât ce trebuie nu înseamnă altceva decât că Dumnezeu

nu poate face decât ce i se pare lui că e potrivit și just¹. Dar acest lucru poate fi înțeles în dublu sens: într-un sens, dacă prin acel lucru care-l numim convenabil și just înțelegem în primul rând să-l legăm de acest cuvânt *putere*, într-un sens restrâns la starea celor prezente, referindu-se astfel la putere. În felul acesta este fals să se spună că „Dumnezeu nu poate să facă decât ce este convenabil și just”. Dacă însă mai întâi îl confruntăm cu verbul *a putea*, care are în sine forța de-a se amplifica, și după aceea cu verbul *a fi va* rezulta un fel de prezent confuz. În felul acesta propoziția va fi adevărată: „Dumnezeu nu poate face decât ceea ce face, dacă face ar fi convenabil și just”².

La a treia obiecție vom spune că este posibil ca acest curs al lucrurilor să fie determinat pentru acele lucruri ce există, totuși nu numai la acest curs este limitată divina înțelepciune și putere. Așadar este posibil că acestor lucruri, care acum există, nici un alt curs n-ar fi bun și convenabil; totuși Dumnezeu ar putea face alte lucruri și să le impună altă ordine³.

¹Această propoziție e falsă, căci dreptatea realizată de Dumnezeu lasă loc și altor realizări juste și convenabile, care sunt deci la dispoziția sa.

²Ce e drept și convenabil acum nu limitează puterea, înțelepciunea și justiția divină, care ar putea să se aplice și la alte opere, fără să se contrazică. Dar tot ce face el fiind totdeauna opera totalei sale perfecțiuni, totodată și puternică, justă, înțeleaptă, poartă semnul tuturor atributelor divine.

³Aici se vede optimismul ontologic al lui Thoma. Dumnezeu poate face un Univers mai bun, dar cu condiția de a-1 compune cu alte elemente, adică alte ființe.

CAPITOLUL 6

OARE DUMNEZEU AR PUTEA FACE LUCRURI MAI BINE DECÂT CELE CE FACE?

La al șaselea capitol procedăm așa:

1. Se pare că Dumnezeu n-ar putea face lucruri mai bine decât cele ce face. Orice face însă Dumnezeu, face cu maximă putere și maximă înțelepciune. Dar cu cât face ceva mai bun, cu atât îl face cu mai multă putere și înțelepciune. Deci Dumnezeu nu poate face ceva mai bun decât face.

De asemenea, Augustin (*Contra Maximinum*, 11, 8) argumentează așa: „Dacă Dumnezeu n-ar fi voit să se nască Fiul său egal cu sine, cum ar fi putut fi, a fost invidios.” Din aceleași motive, dacă ar fi putut face lucruri mai bune decât a făcut, a fost invidios. Dar invidia este cu totul exclusă din Dumnezeu. Deci Dumnezeu a făcut totul în mod optim. Nu trebuie deci să se spună că Dumnezeu poate face ceva mai bun decât ce face.

De asemenea, ceea ce este maxim sau strașnic de bun nu poate fi mai bun. Căci față de *maximum* nimic nu e mai mare. Dar, cum spune Augustin în *Ehchiridion* (cap. 10), „fiecare în parte din lucrurile făcute de Dumnezeu sunt bune, iar toate împreună sunt foarte bune; căci în toate constă admirabila frumusețe a Universului.” Deci binele Universului nu poate fi făcut mai bun de Dumnezeu.

La fel, Omul Hristos este plin de grație și adevăr și are Sf. Spirit cu peste măsură, așa încât nu poate fi mai bun. Dar se spune că beatitudinea, chiar cea creată, este supremul bine și nu poate fi mai bine; dar Fericită Fecioară Măria este deasupra tuturor corurilor îngerilor înălțată, așa cum nu poate fi ceva mai bun. Deci Dumnezeu a făcut toate și poate face și lucruri mai bune.

Dar este contrar ce se spune la *Epistola către Efeseni* (III, 20), că Dumnezeu „este puternic, în stare să facă toate mai din belșug decât dorim sau înțelegem noi”.

Răspundem spunând că bunătatea oricărui lucru este dublă: una că ea este esența lucrului, cum *a fi rațional* este în esența omului. Și relativ la acest bine Dumnezeu nu poate face un lucru mai bun decât este. Așa cum nu poate face numărul patru mai mare, căci de-ar fi mai mare deja nu ar mai fi patru, ci alt număr. Dacă însă are loc o adăugire substanțială la definiții, precum adunarea unităților la numere, cum spune Filosoful în *Metaph.* (VIII, 3). O altă bunătate a lucrului este cea în afara esenței lucrului; precum binele omului este

să fie virtuos și înțelept. Și referitor la acest bine, Dumnezeu poate face mai bune lucrurile pe care le-a făcut. În mod absolut vorbind, orice lucru făcut de el poate face un alt lucru mai bun¹.

La prima obiecție spunem că, atunci când se spune că Dumnezeu poate face altceva mai bun decât face, dacă expresia *melius* (mai bun), e considerată un substantiv, e adevărat; dar ce lucru poate face altul mai bun (ca el). Același poate într-adevăr să facă unul mai bun, într-un fel și în alt fel, cum s-a spus. Dacă *melius* e luat însă ca adverb, este important modul din partea celui ce face: de exemplu, Dumnezeu nu poate face ceva mai bun decât îl face. Căci el nu poate face nimic decât din înțelepciune și bunătate². Dacă însă se referă la lucrul făcut, atunci poate să facă ceva mai bun, deoarece poate da lucrurilor făcute de el un fel mai bun de-a fi referitor la (însușiri) accidentale; nu e permis însă la cele esențiale.

La a doua obiecție spunem că stă în rațiunea fiului de-a egala pe tatăl său, când va fi ajuns la maturitate. Nu stă însă în rațiunea unei creaturi oarecare să fie mai bună decât a fost făcută de Dumnezeu. Căci nu există aceeași motivație.

La a treia obiecție spunem că Universul, având în vedere aceste lucruri, nu poate fi mai bun, din cauza zecilor de ordine în aceste lucruri atribuite lui Dumnezeu, în care constă binele Universului. Dintre acestea, dacă unul ar fi mai bun ca altul, ar strica proporția ordinului, după cum la o chitară, dacă o coardă este întinsă mai mult decât e necesar ar compromite melodia. Dumnezeu ar putea totuși face și alte lucruri, sau să adauge la cele deja făcute și astfel Universul ar fi mai bun³.

La a patra obiecție vom spune că umanitatea lui Hristos, prin faptul că este unit cu Dumnezeu și beatitudinea creată, prin faptul că el este o bucurie a lui Dumnezeu și Fericită Fecioară pentru că este Maica lui Dumnezeu, au un fel de demnitate infinită și un bine infinit, care e Dumnezeu. Și sub acest raport nu poate exista nimic mai bun decât este Dumnezeu⁴.

¹S-a spus că Universul putea fi mai bun dacă era compus din elemente mai bune. Se afirmă că Dumnezeu poate face tot ce nu implică contradicție și nu se opune la creșterea indefinită a perfectului, în interiorul ființei, nici la creșterea indefinită a numărului. Contrazice deci pe Duns Scotus că ar fi posibilă o creatură infinit perfectă. Căci pe scara ascendentă a perfecțiunii se procedează prin etape succesive, ca numerele prin unități, infinitul absolut nu poate fi niciodată atins.

²Dumnezeu nu poate să nu aplice toate atributele sale la toate operele sale, căci atributele și acțiunile sale sunt identice.

³Thoma nu admite că relațiile lucrurilor ar putea fi mai bune, dar aceste relații sunt de asemenea lucruri, în sens mai general. Dar dacă relațiile exprimă înseși proprietățile lucrurilor, ele sunt incluse în rest și n-ar mai putea fi schimbate parțial. Căci dacă e permis să presupunem altă organizare a acelorași elemente substanțiale, trebuie să ne raportăm la înțelepciunea divină, care, cu toate cărțile în mână, nu poate face decât cel mai bun joc.

⁴Se spune *sub acest raport*: căci Hristos poate fi conceput ca cel mai bun pe lângă grația comuniunii cu Tatăl, de maternitatea divină, cu atât mai mult de beatitudinea creată, care diferă după merite și nu are un maximum.

QUESTIO XXVI

DESPRE BEATITUDINEA DIVINĂ¹

Ultima însă, după discutarea celor ce țin de unitatea esenței divine, trebuie să discutăm despre divina beatitudine.

Și cu privire la această problemă sunt de cercetat patru aspecte:

1. Dacă beatitudinea i se potrivește lui Dumnezeu. —
2. Sub ce raport Dumnezeu este numit fericit, oare ca un act de inteligență? —
3. Dacă beatitudinea divină conține fericirea esențială a fiecărui om fericit. —
4. Dacă în beatitudinea divină este inclusă toată fericirea.

¹Acestei teme a fericirii lui Dumnezeu i s-ar putea găsi o motivație doctrinală. În ansamblul lucrării se măi referă la acțiunea și fericirea lui Dumnezeu, deosebită de acțiune, ca o reîntoarcere la sine.

CAPITOLUL 1

BEATITUDINEA CONVINE OARE LUI DUMNEZEU?

La primul capitol procedăm așa:

1. Se pare că beatitudinea nu se potrivește lui Dumnezeu. Beatitudinea însă, după Boetius (*De consol.*, III, 2) este: „starea celor buni e o comuniune perfectă”. Dar comuniunea celor buni nu poate avea loc în Dumnezeu nici în vreo altă compunere. Deci Dumnezeu nu este fericit.

De asemenea, beatitudinea, sau fericirea, este „premiul virtuții” după Filosof în *Etica* (1, 9). Dar lui Dumnezeu nu i se potrivește nici un premiu și nici un merit. Deci nici beatitudine.

Dar este contrar ce spune Apostolul Pavel în *Epistola I -Timotei* (VI, 15): „Pe care o va arăta, la vremea sa, Dumnezeu cel fericit și singur atotputernic, regele regilor și Domnul Domnilor’.

Răspundem spunând că beatitudinea supremă i se potrivește lui Dumnezeu. Însă nimic altceva nu se înțelege sub numele de *beatitudine* decât binele făcut, al creaturii inteligente, căreia îi este de ajuns să cunoască binele pe care îl are¹ și căreia i se potrivește tot ce i se întâmplă, ori bine ori rău², care este stăpână pe acțiunile sale³. Oricare din aceste lucruri se potrivesc perfect lui Dumnezeu, adică a fi perfect și inteligent. Deci beatitudinea maximă se potrivește cu Dumnezeu.

La prima obiecție răspundem spunând că, în Dumnezeu comuniunea celor buni nu e prin compoziție, ci prin simplitate perfectă. Căci cele ce în creaturi sunt multiple, în Dumnezeu preexistă în mod simplu și unitar, cum s-a spus.

La a doua obiecție spunem că a fi premiul virtuții se poate acorda cu beatitudinea și cu fericirea, întrucât prin acest fapt se poate câștiga beatitudinea. După cum a fi, a exista este un termen pentru o generație existentă, se acordă cu ființă întrucât a trecut din stare de potențialitate în cea de acțiune. Așadar Dumnezeu are existență, deși nu a fost născut (*generetur*); tot așa are beatitudine, deși nu are nevoie de nici un merit.

¹Beatitudinea constă din bucuria binelui făcut. Dar ea presupune că și posesorul binelui îl ia în deplină conștiință. Prin acest fapt sunt excluși cei care se cred fericiți fără a căuta perfecțiunea și cei care se cred nefericiți având toate bunurile adevărate.

²De fapt, bine și rău presupune ceva susceptibil de-a judeca o situație. Or cine nu judecă nu e o persoană, ci doar ceva viu sau mort, care nu știe să spună eu.

³Ființa care nu e stăpână pe actele sale nu poate nici cuceri ce-i lipsește, nici aprecia liber ceea ce posedă.

CAPITOLUL 2

OARE DUMNEZEU E CONSIDERAT FERICIT DATORITĂ INTELIGENȚEI?

La al doilea capitol procedăm așa:

1. Se pare că Dumnezeu nu ³¹ fi numit fericit datorită inteligenței. Beatitudinea însă e binele suprem. Or binele se atribuie lui Dumnezeu că esență a sa. Căci binele se referă la a fi, care ține de esență, după cum spune Boetius (*De hebdomadibus*). Prin urmare, beatitudine se spune despre Dumnezeu cu privire la esență, nu la inteligență¹.

De asemenea, beatitudinea conține ideea de scop. Scopul însă este obiectul voinței, ca și binele. Așadar, beatitudinea se referă la Dumnezeu referitor la voință nu la inteligență.

Dar e contrar ce spune Grigorie cel Mare (*Moralia*, XXXII, 6): „Glorios este acela care cât timp se bucură de cele ale sale nu are nevoie de laudele altora.” însă a fi glorios înseamnă a fi fericit. Cum însă de Dumnezeu ne bucură prin inteligență, deoarece viziunea lui este singura răsplată, cum spune Augustin (în *Predica II la psalmul XC*, 13). Se pare deci că despre Dumnezeu se spune că e fericit prin inteligență.

Răspundem spunând că beatitudinea, cum s-a mai spus, semnifică binele perfect al unei naturi intelectuale. De aici rezultă că, precum orice lucru dorește perfecțiunea sa, o natură inteligentă dorește în mod natural să fie fericită². Dar ce este cel mai desăvârșit lucru în oricare natură intelectuală este o operație intelectuală, prin care poate câștiga într-un fel oarecare, toate cele dorite³. De aici rezultă că pentru orice natură intelectuală creată, beatitudinea constă din a înțelege. În Dumnezeu însă ființarea și înțelegerea nu sunt diferite în fapt, ci doar privesc ca o însușire a inteligenței. Atribuind deci lui Dumnezeu beatitudinea prin inteligență, precum și altor fericiți, care prin asemănare cu beatitudinea sunt numiți

¹Partea de ființă pe care cineva o are se măsoară după natura ce-o reprezintă și are caracterile sale. În măsura în care cineva participă la ființă, și modul cum participă, participă și la bine, care îi este atribuit. Deci binele perfect sau beatitudinea se alătură în final la natura ființei fericite și nu e decât această natură realizată plenar

²Ceea ce este apetit natural sau tendință oarbă la ființele inferioare devine dorință la ființa dotată cu conștiință și dorință, numită mai bine voință, la ființa dotată cu intelect.

³Nici o altă facultate nu are acest caracter. Simțurile captează realul imediat și material, fără a merge mai departe. Voința nu captează nimic, fiind tendință pură. Inteligența în act ne face favoriții (bogații) Universului.

fericiți¹.

La prima obiecție spunem că prin acel raționament se probează că Dumnezeu ar fi fericit conform esenței sale, nu însă că beatitudinea i se potrivește după principiul esenței sale, ci mai mult după inteligența sa.

La a doua obiecție vom spune că beatitudinea, ca un bine, este obiectul voinței. Dar obiectul este presupus că un act al puterii. De aci urmează că, în funcție de modul de înțelegere, beatitudinea divină este prioritară față de actul de voință, care coexistă în el. Deci nu poate fi decât un act intelectual. Deci printr-un act intelectual se realizează beatitudinea².

¹Se știe că numele sau calificativele atribuite în comun lui Dumnezeu și creaturii au ca sursă prioritară pe Dumnezeu. Dacă deci noi suntem fericiți, suntem prin asimilare cu Dumnezeu, cel prea fericit, după cum, dacă suntem inteligenți, e pentru că Dumnezeu ne-a făcut după chipul și asemănarea sa.

²Iată deci ce înseamnă, pentru Thoma, participarea actelor sufletului la binele suveran. Voința tinde spre acest bine, când nu-1 are. O dată ce îl are, se odihnește în el și în ambele cazuri îl iubește. Dar aceste două stadii de voință se îndreaptă spre acest obiect, posesiunea care îmbogățește și acesta este un factor de inteligență. Căci Dumnezeu este spirit și numai prin spirit poate fi câștigat. Aceste noțiuni vor fi reluate când se va vorbi de beatitudinea umană.

CAPITOLUL 3

OARE ESTE DUMNEZEU BEATITUDINEA ORICĂRUI FERICIT?

La al treilea capitol procedăm așa:

1. Se pare că Dumnezeu ar fi beatitudinea oricărui fericit. Dumnezeu este însă supremul bine, cum s-a spus. Este însă imposibil să fie mai multe feluri de bine suprem, cum deja s-a spus. Dar s-a arătat că sensul beatitudinii este a fi supremul bine, s-ar părea că beatitudinea nu ar putea fi altceva decât Dumnezeu.

De asemenea, beatitudinea este scopul ultim al creaturii raționale. Dar a fi ultimul scop al naturii raționale aparține numai lui Dumnezeu. Deci beatitudinea fiecărui fericit este numai Dumnezeu.

Dar este contrar faptul că beatitudinea unuia poate fi mai mare ca beatitudinea altuia, după cum se spune în *Epistola 1-Corinteni* (XV, 41): „O stea este diferită de altă stea în strălucire”. Dar în Dumnezeu nimic nu este mai mare. Deci beatitudinea este altceva decât Dumnezeu.

Răspundem spunând că beatitudinea naturii intelectuale constă într-un act de inteligență. În această privință sunt două posibilități de luat în considerare: obiectul actului, care este inteligibilitatea și însuși actul, care este de-a înțelege. Așadar, dacă beatitudinea este considerată ca parte a însuși obiectului, atunci singur Dumnezeu este beatitudine. Deoarece numai prin acest fapt cineva este fericit, că înțelege pe Dumnezeu, după cum spune Augustin (*Confesiuni*, V, 4): „Fericit este cel ce te-a cunoscut (pe tine, Doamne) chiar dacă ar ignora orice altceva”. Dar ca parte a inteligenței, beatitudinea este ceva creat în creaturile fericite. La Dumnezeu însă, chiar sub acest raport, totul este necreat¹.

La prima obiecție vom spune că beatitudinea, cât privește obiectul ei, este binele suprem, în sensul său absolut. Cât privește însă actul, la creaturile fericite este binele suprem, nu în mod absolut, ci în felul lucrurilor la care poate participa o creatură².

La a doua obiecție vom spune că prin scop (*finis*) se pot înțelege două lucruri. Unul, despre care Filosoful spune (*De anima*, II, 4), adică însuși actul și utilizarea actului. Așa cum pentru cel avar,

¹ Aceste două aspecte ale beatitudinii, pe care scolastici le disting prin beatitudine formală și beatitudine obiectivă, fac mai departe obiectul a două probleme speciale: în ce constă beatitudinea (cu titlu de obiect) și ce este în sine (ca activitate a sufletului).

² De aceea fiecare creatură are beatitudine proprie, proporțională naturii sale. Dumnezeu are și el pe a sa, care este binele suveran.

scopul sunt banii și câștigarea banilor. Așadar, ultimul scop al creaturii raționale este însuși Dumnezeu, cu titlul de obiectiv. Iar beatitudinea creată ca folos (*usus*), sau mai bine a se bucura de acest obiect¹.

¹Plăcere, este mai potrivit, căci acest cuvânt pare să indice o folosire în vederea unui scop ulterior, și beatitudinea este scopul suprem. Din contra, plăcerea fiind o întoarcere a însușirii spre actul său, închide cercul activității și nu presupune nimic ulterior. Dar al doilea sens este sensul propriu al beatitudinii ca plăcere de un obiect. Căci beatitudinea noastră e în noi, ea este un act al vieții, actul său suprem.

CAPITOLUL 4

DACĂ ÎN BEATITUDINEA LUI DUMNEZEU E INCLUSĂ BEATITUDINEA TUTUROR

La al patrulea capitol procedăm așa:

1. Se pare că beatitudinea divină nu cuprinde toate beatitudinile. Sunt unele beatitudini false. Dar în Dumnezeu nimic nu poate fi fals. Deci divina beatitudine nu cuprinde în întregime orice beatitudine.

La fel, după părerea mea, beatitudinea constă din lucruri corporale, precum voluptăți, bogății și altele de felul acesta, care însă nu se potrivesc cu Dumnezeu, care este necorporal. Deci beatitudinea divină nu împlinește în întregime beatitudinea.

Dar este contrar că beatitudinea este o perfecțiune oarecare. Căci perfecțiunea divină împlinește orice perfecțiune, cum s-a spus. Deci beatitudinea divină împlinește orice beatitudine.

Răspundem că orice este de dorit în orice beatitudine, fie ea adevărată sau falsă, căci totul preexistă în mod strălucit în beatitudinea divină. Fericirea contemplativă are în față, în mod continuu și infailibil, contemplarea lui Dumnezeu și a tuturor lucrurilor. Iar (fericirea) cea activă are într-adevăr contemplarea întregului Univers. Iar fericirea terestră, care constă din voluptate, bogății, putere, demnitate, faimă, cum spune Boetius (*De consoi*, III) mai are bucuria despre sine, de toți cei din jur, pentru delectarea sa: pentru bogății, această totală încredere în sine, pe care o promit bogățiile; pentru putere, atotputernicie; pentru demnitate, de a comanda tuturor; pentru faimă, admirație de către toți.

La prima obiecție vom spune că beatitudinea sub acest aspect c falsă, îi lipsește rațiunea adevăratei beatitudini, și acest lucru nu se află în Dumnezeu. Dar orice are o asemănare, în oarecare măsură cu beatitudinea adevărată, totul preexistă în beatitudinea divină.

La a doua obiecție vom spune că toate lucrurile bune care se găsesc realizate în formă corporală în lucrurile corporale, se află în Dumnezeu într-o formă spirituală, conform ființei sale.

Și astfel, cele spuse sunt suficiente cu privire la cele ce țin de unitatea ființei divine.

PRESCURTĂRI

Ambrosius

De Fide Cathol. = De Fide Catholica

Aristotel

De animal. = De animalibus

Metaph. = Metaphysica

Meteor. = De meteorologica

Poster. I = Posteriorum I

Augustin

DeCiv. Dei= De Civitate Dei

De Doctr. Christ. = De Doctrina Christiana

Soliloq. = Soliloquiorum libri duo

Super Genes. = Super Genesim ad litteram

De Trin. = De Trinitate

Boetius

De consol. = De consolatione

Dehebd. = De hebdomadibus

Dionysios (Areopagitul)

Cael. Hier. = De Caelesti hierarchia

De Div. Nom. = De Divinis Nominibus

De myst. Theol= De mysteriis theologiae

Grigorie cel Mare

Dial. = Dialogorum libri IV de vita et miraculis patrum italicorum et de aeternitate animorum

Ioan Damaschinul

De Fide Orth. = De Fide Orthodoxa

Origene

Ad Rom. = Ad Romanos libri VII

Când în această lucrare apare Filosoful, Thoma de Aquino îl desemnează pe Aristotel, iar Comentatorul pe Averroes.

NOTĂ BIBLIOGRAFICĂ

Mgr. Baudrillart, La vie de Mgr. Hulst, Poussielgue, Paris, 1912

C. Boyer, Introductio la S. Thomae Aquinatis opusculum De ente et essentia, Romae, 1933

E. Gilson, Saint Thomas d'Aquin, Gabalda, 6-e ed., Paris, 1941;
La Philosophie au Moyen-Age, Payot, 2-e ed., Paris, 1962

U. Degli, Innocenti, La validità della terza via, în „Doctor communis”, VII, 1954

G. Goyau, Leon XIII, în Dictionnaire de theologie catholique, IX, 1, Letouzey, Paris, 1925

Paul Grenet, Le Thomisme, P.U.F., Paris, 1970

S.S. Leon XIII, Lettres apostoliques de..., Les Humbles, Paris, 1893

Pierre Mandonnet, Cajetan, Capreole, în Dictionnaire..., II, 2, 1923

Leon Olle-Laprune, Ce qu 'on va chercher à Rome, în „La Quinzaine”, 15 avr., 1983

Antonino Poppi, Classicita del pensiero medievale, Universita Catolica, Milano, 1988

Louis de Raeymaeker, Le courant depensee thomiste, în Les grands courants, I. Marzarati, Paris, 1961

Sofia Vanni-Rovighi, Studi di filosofia medioevale, Universita Catolica, 1978